فردریک چارلز کاپلستون

تاریخ فلسفه

جلد چهارم



از دکارت تا لایب نیتس



مترجم: غلامرضا اعوانی

فردریک چارلز کاپلستون

تاریخ فلسفه

جلد چهارم

از دکارت تا لایب‌نیتس

مترجم

غلامرضا اعوانی

تهران ۱۳۸۸

سرشناسه : کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۹۰۷ - م. Copleston, Frederick Charles
عنوان و نام پدیدآور: تاریخ فلسفه / فردریک چارلز کاپلستون ؛ ترجمهٔ غلامرضا اعوانی.
مشخصات نشر : تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری : ۹ جلد
شابک : (ج ۴) ۹-۷۹۹-۴۴۵-۹۶۴-۹۷۸ (دوره) ۴-۷۰۷-۴۴۵-۹۶۴-۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت : عنوان اصلی: A History of Philosophy , 1985
یادداشت : ج ۴ (چاپ پنجم: ۱۳۸۸) (فیپا).
یادداشت : کتابنامه
مندرجات : ج. ۱. یونان و روم / ترجمهٔ سید جلال‌الدین مجتبوی. -- ج. ۲. قرون وسطا/ ترجمهٔ ابراهیم دادجو. -- ج. ۳. اواخر قرون وسطا و دورهٔ رنسانس / ترجمهٔ ابراهیم دادجو. -- ج. ۴. از دکارت تا لایب‌نیتس / ترجمهٔ غلامرضا اعوانی. -- ج. ۵. فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم / ترجمهٔ امیر جلال‌الدین اعلم. -- ج. ۶. از ولف تا کانت / ترجمهٔ اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. -- ج ۷. از فیشته تا نیچه / ترجمهٔ داریوش آشوری. -- ج. ۸. از بنتام تا راسل / ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی. -- ج. ۹. از مِن دو بیران تا سارتر / ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف‌ثانی. -
موضوع : فلسفه -- تاریخ .
شناسهٔ افزوده : غلامرضا اعوانی، مترجم.
شناسهٔ افزوده : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
رده‌بندی کنگره : ۱۳۸۸ ۲ ت ۲ ک / B ۷۲
رده‌بندی دیویی : ۱۰۹
شمارهٔ کتابشناسی ملی: ۱۷۱۹۱۹۳

تاریخ فلسفه (جلد چهارم)

از دکارت تا لایب‌نیتس

نویسنده: فردریک چارلز کاپلستون

مترجم: غلامرضا اعوانی

ویراستار: اسماعیل سعادت

چاپ نخست: ۱۳۸۰
چاپ پنجم: ۱۳۸۸؛ شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه
حروفچینی و آماده‌سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
لیتوگرافی: مینا؛ چاپ: عطا؛ صحافی: دلشاد

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ ادارهٔ مرکزی : خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۲۵؛ کدپستی: ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق پستی: ۹۶۴۷ - ۱۵۸۷۵؛ تلفن: ۷۰ - ۸۸۷۷۴۵۶۹؛ فکس: ۸۸۷۷۴۵۷۲
آدرس اینترنتی: info@elmifarhangi.ir www.elmifarhangi.ir
○ مرکز پخش: شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۱؛ کد پستی: ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳؛ تلفن: ۴۳-۲۲۰۲۴۱۴۰؛ تلفکس: ۲۲۰۵۰۳۲۶
آدرس اینترنتی: info@ketabgostarco.com www.ketabgostarco.com
○ فروشگاه یک: خیابان انقلاب، روبه‌روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۶۶۴۰۰۷۸۶

فهرست مطالب

دیباچه

در پایان جلد سوم این **تاریخ فلسفه**، این امید را اظهار داشتم که دورهٔ از دکارت تا کانت را در جلد چهارم مورد بحث قرار دهم. قصدم، البته، امید به این بود که کل این بخش از فلسفه جدید را در یک جلد بحث و تحلیل کنم. اما این امید تحقق نیافت. من خودم را مجبور دیدم که سه کتاب را به دوره مورد نظر اختصاص دهم. برای سهولت کار، هر یک از این سه کتاب را جلد مستقلی قرار داده‌ام. جلد چهارم، **دکارت تا لایب نیتس** دربارهٔ نظامهای فلسفی عقلگرا در قارهٔ اروپا در دوره ماقبل کانت، بحث می‌کند. در جلد پنجم، **هابز تا هیوم** من، سیر فلسفهٔ انگلستان را از هابز تا فلسفه عرف عالی اسکاتلند مورد بررسی قرار داده‌ام. در جلد ششم، **ولف تا کانت**، درباره روشنگری فرانسه، روسو، روشنگری آلمان، درباره پیدایش فلسفه تاریخ از ویکو تا هردر و در پایان دربارهٔ نظام فلسفی ایمانوئل کانت به بحث خواهم پرداخت. مسلماً عنوان **ولف تا کانت** چندان مطلوب نیست؛ اما باتوجه به این که کانت در دوره ماقبل نقادّی فلسفه خود، در سنت وُلف قرار داشت، این عنوان لااقل از چنین امتیازی برخوردار است، در حالی که عنوان دیگری مثل **ولتر تا کانت**، فوق‌العاده عجیب و غریب می‌بود.

در جلدهای پیشین، من مطالب را برحسب فیلسوفان تنظیم کرده‌ام و ترتیب مطالب برحسب پی‌گیری سیر مسائل فلسفی، یکی پس از دیگری، نیست. به علاوه برخی از فیلسوفان را با اطناب و تفصیل بیشتر مورد بحث قرار داده‌ام. اگرچه فکر می‌کنم تقسیم مطالب برحسب ترتیب تاریخی آسانترین تقسیم برای خوانندگان موردنظر من است، این روش البته معایبی را نیز دربردارد. خواننده‌ای که با تعدادی از متفکران

مختلف و با توصیف کم و بیش تفصیلی آراء آنان مواجه می‌شود، از دریافت یک تصویر کلی عاجز می‌ماند. به علاوه اگر چه گمان می‌کنم تقسیم قدیمی اصالت عقل قاره‌ای و اصالت تجربه انگلستان موجه است، به شرط آن که چند قید و شرط دیگر نیز برآن افزوده شود، اما تمسک شدید به این تقسیم این تصور را در ذهن ایجاد می‌کند که فلسفه قاره‌ای و فلسفه انگلستان در دو قرن هفدهم و هیجدهم موازی یک دیگر حرکت کرده‌اند و سیر هر یک از آنها کاملاً مستقل از دیگری بوده است، که البته این تصوری غلط است. دکارت تأثیری، نه چندان هم اندک، بر تفکر انگلستان داشته است. برکلی تحت تأثیر مالبرانش بوده است. آراء سیاسی اسپینوزا تا حدی مدیون هابز است و فلسفه لاک، که متعلق به قرن هفدهم است، تأثیری عظیم بر تفکر روشنگری فرانسه در قرن هیجدهم داشته است.

به عنوان یک چارهٔ جزئی برای رفع نواقصی که ملازم با روش تقسیم تاریخی است که مورد انتخاب من بوده است، تصمیم گرفتم یک فصل مقدماتی بنگارم که قصد از آن این است که یک تصویر کلی از فلسفه را در دو قرن هفدهم و هیجدهم برای خواننده ترسیم کنم. این مقدمه شامل مطالبی است که در جلدهای چهارم، پنجم و ششم مورد بحث قرار گرفته است، که چنانکه گفتم، در آغاز می‌خواستم در یک جلد باشد. البته این مقدمه را در اول جلد چهارم قرار داده‌ام و بنابراین جلدهای پنجم و ششم فاقد مقدمه خواهند بود. یک مقدمه توصیفی از این نوع، مسلماً متضمن مقدار زیادی تکرار است. یعنی آرائی که در فصول بعدی با اطناب و تفصیل بیشتری درباره آنها بحث می‌شود، به نحو اجمال در مقدمه ذکر شده است. با وجود این، به گمان من، مزایائی که گنجاندن یک مقدمه کلی توصیفی دربردارد، بسی بیشتر از معایب آن است.

در پایان هر یک از سه جلد گذشته بخشی را تحت عنوان «مرور پایانی» قرار داده‌ام. اما درست همانطور که مقدمه شامل مطالب مورد بحث در جلدهای چهارم و پنجم و ششم است، مرور پایانی هم به همین گونه است. بنابراین در پایان جلد ششم، یعنی بعد از شرح و بسط فلسفه کانت قرار می‌گیرد. در طی این مرور پایانی، طرح من، بحث درباره ماهیت، اهمیت ارزش، طرزهای مختلف پرداختن به فلسفه در دو قرن هفدهم و هیجدهم، نه فقط از دیدگاه صرفاً تاریخی بلکه بیشتر از نظرگاه فلسفی است. فکر می‌کنم اگر چنین بحثی را تا بعد از تبیین تاریخی تفکر دورهٔ موردنظر به تعویق

بیاندازم بهتر باشد تا آن که این تبیین با تأملات کلی فلسفی ازهم‌گسیخته شود.

در پایان گفتن چند کلمه درباره مراجع لازم است. ارجاعاتی مثل (جلد دوم، فصل پنجم، یا بنگرید به جلد سوم صص ۴-۳۲۲) اشاره به همین **تاریخ فلسفه** است. درباره مراجع آثار فیلسوفانی که مورد بحث قرار داده‌ام، سعی کرده‌ام تا آنها را به شکلی نشان دهم که برای دانش‌پژوهانی که طالب مراجعه به آنها هستند، مفید باشد. بعضی مورخان و شارحان عادت دارند که مراجع را مطابق با جلد و صفحه یک چاپ انتقادیِ شناخته شده ــ اگر موجود باشد ــ از نوشته‌های فیلسوف مورد بحث، نشان دهند. اما من در حکمت تمسک به چنین روشی، آنْ هم در کتابی مانند جلد کنونی، شک دارم. مثلاً در فصلهای مربوط به دکارت، من از جلد و صفحه چاپ آدام ـ تانری استفاده کرده‌ام. اما هر جا امکان داشته است به فصل و بخش یا جزء و بخش اثر مورد بحث ارجاع داده‌ام. تعداد کسانی که به آسانی به چاپ آدام ـ تانری دسترسی داشته باشند بسیار اندک است، چنانکه بسیار کمند کسانی که چاپ بسیار عالی و انتقادی جدید آثار برکلی را در اختیار دارند. اما چاپهای ارزان‌قیمت از آثار مهمتر فیلسوفان عمده، سهل‌الحصول است. به عقیده من ارجاعات باید باتوجه به سهولت کار دانش‌پژوهانی که چنین چاپهایی را در اختیار دارند صورت گیرد نه باتوجه به آن معدود کسانی که به چاپهای انتقادی شناخته شده دسترسی دارند.

فصل اول

مقدمه

۱ـ تداوم و نوآوری:

مرحلهٔ نخستین فلسفهٔ جدید از جهت ارتباط آن با تفکر قرون وسطی و رنسانس

غالباً گفته می‌شود که فلسفهٔ جدید با دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) یا با فرانسیس‌بیکن (۱۵۶۱ - ۱۶۲۶) در انگلستان و با دکارت در فرانسه آغاز شده است. شاید مستقیماً آشکار نباشد که با چه توجیهی لفظ «جدید» به تفکر قرن هفدهم اطلاق می‌شود. اما اطلاق این لفظ به وضوح متضمن آن است که میان فلسفهٔ قرون وسطی و دورهٔ مابعد آن شکاف و فاصله‌ای وجود دارد و نیز هر یک واجد خصوصیات مهمی است که دیگری فاقد آن است.

فیلسوفان قرن هفدهم مسلماً بر آن بودند که انقطاع و فاصله‌ای میان سنتهای فلسفی گذشته و آنچه خود درصدد پرداختن به آن بودند وجود دارد. کسانی از قبیل فرانسیس بیکن و دکارت کاملاً اقناع شده بودند که در حال درافکندن طرحی نو در فلسفه‌اند.

اگر برای مدت مدیدی آراء فیلسوفان دورهٔ رنسانس و دورهٔ مابعد آن به همان صورتی که می‌نمود پذیرفته می‌شد، این امر تا حدی ناشی از این عقیدهٔ راسخ بود که در قرون وسطی واقعاً چیزی که شایستهٔ نام فلسفه باشد وجود نداشت. شعلهٔ تفکر فلسفی خلاّق و مستقل، که در یونان باستان آنچنان فروزان بود، عملاً تا احیای مجدّد آن در دورهٔ رنسانس و تجدید عظمت آن در قرن هفدهم به خاموشی گراییده بود.

اما هنگامی که بالمآل توجه بیشتری به فلسفهٔ قرون وسطی مبذول گشت، اغراق‌آمیزبودن این قول بتدریج آشکار شد. و برخی از نویسندگان بر پیوستگی میان تفکر قرون وسطی و دورهٔ مابعد آن تأکید ورزیدند. اینکه پدیدهٔ تداوم را می‌توان در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی مشاهده کرد به حد کافی آشکار است. و نیز واضح است که الگوهای جامعه و سازمان سیاسی در قرن هفدهم بدون سوابق تاریخی پدید نیامد. مثلاً می‌توانیم پیدایش تدریجی حکومتهای ملی مختلف، ظهور پادشاهیهای بزرگ و رشد طبقه متوسط را مشاهده کنیم. حتی در زمینه علم نیز این گسستگی آن‌چنان که زمانی فرض می‌شد چندان بزرگ نبود، پژوهشهای اخیر وجود علاقهٔ محدودی به علوم تجربی را در خود دورهٔ قرون وسطی نشان داده است. ما در جلد سوّم این دوره از *تاریخ فلسفه*[۱] توجه خواننده را به تضمنات وسیع نظریه نیروی جنبشی[۲] بدان‌گونه که به وسیلهٔ برخی از طبیعیدانان قرن چهاردهم ارائه شده بود، معطوف داشتیم. به همین نحو می‌توان پیوستگی خاص را در قلمرو فلسفه ملاحظه کرد. می‌بینیم که فلسفه در قرون وسطی تدریجاً به عنوان شعبهٔ مستقلی از معرفت مقبولیت عام می‌یابد. ظهور خطوط فکری خاصی را می‌توان دید که بالاِجمال گسترشهای بعدی فلسفه را در بطن خویش دارد. فی‌المثل نهضت فلسفی مختص به قرن چهاردهم که کلاً معروف به نهضت اصالت تسمیه (اصالت وجود لفظی)[۳] است از بعضی جهات مهم، ریشهٔ اصالت تجربهٔ بعدی را در خود دارد. و نیز فلسفهٔ نظری نیکولای کُوزایی،[۴] که بالقوه مشتمل بر برخی از آراء لایب نیتس است، پیوندی میان تفکر قرون وسطی، رنسانس و تفکر جدید ماقبل کانت را تشکیل می‌دهد. و نیز محققان نشان داده‌اند که متفکرانی نظیر فرانسیس بیکن، دکارت و لاک به مراتب بیش از آنچه خود پی برده بودند در معرفی تأثیر گذشتگان بودند.

این تأکید بر تداوم بی‌شک به عنوان پاسخی به تصدیق بسیار سهل و آسان ادعاهای نوآوری‌یی، که به‌وسیلهٔ فیلسوفان دورهٔ رنسانس و قرن هفدهم مطرح شده است، ضرورت دارد. این تأکید مبیّن فهم این واقعیت است که چیزی به عنوان فلسفهٔ قرون وسطی وجود داشته و نیز به نحو عام مبیّن اذعان به موضع آن فلسفه به‌عنوان جزئی

---

۱. صفحات ۱۶۵-۱۶۷

2. impetus theory of motion

۳. the nominalist movement جلد سوم بخشهای سوم تا یازدهم.

۴. جلد سوم، بخش پانزدهم.

لاینفک از فلسفهٔ اروپایی است. در عین حال اگر بتوان بیش از حد بر گسستگی تأکید کرد می‌توان، همین تأکید بیش از حد را بر پیوستگی نیز کرد. اگر الگوهای زندگی اجتماعی و سیاسی در قرنهای سیزدهم و هفدهم را با یکدیگر قیاس کنیم. بی‌درنگ اختلافات فاحشی در نظام جامعه توجه ما را جلب می‌کند. و نیز هر چند می‌توان عوامل تاریخیی را که به وقوع نهضت اصلاح دینی کمک کرده است ردّیابی کرد. با وجود این اصلاح دینی از جهتی به مثابه انفجاری بوده است که وحدت دینی مسیحیت قرون وسطایی را متلاشی کرده است. و هر چند بذرهای علوم بعدی را می‌توان در سرزمین عقلانی اروپای قرون وسطی کشف کرد، نتایج تحقیقات آنچنان نبوده است که تغییر عقیدهٔ سیاسی را دربارهٔ اهمیت علوم رنسانس ایجاب نماید. همچنین پس از آنکه گفتنیهای به حق در مورد تداوم میان فلسفهٔ قرون وسطی و دورهٔ مابعد آن را گفتیم، باز هم این قول صادق است که اختلافات قابل ملاحظه‌ای میان آنها وجود داشته است. فی‌الواقع هر چند دکارت بی‌شک متأثر از روشهای فکری حکمای مدرسی بوده است، خود خاطرنشان کرده است که کلماتی را که از حکمت مدرسی اقتباس کرده ضرورتاً به همان معنایی که مورد استفادهٔ حکمای مدرسی بوده به کار نبرده است، و اگرچه لاک در نظریهٔ قانون طبیعی خویش تحت تأثیر هوکر[5] واقع شده است که خود متأثر از متفکران قرون وسطی بوده است، نظریهٔ قانون طبیعی لاک دقیقاً همان قانون طبیعی قدیس توماس آکویناس نیست.

البته می‌توان برده و بندهٔ کلمات یا برچسبها بود. به این معنی که چون تاریخ را به ادواری تقسیم می‌کنیم، ممکن است گرایش به این معنی داشته باشیم که تداوم و انتقالهای تدریجی را خاصه وقتی که به حوادث تاریخی از یک فاصلهٔ زمانی می‌نگریم از نظر دور بداریم. اما این امر بدان معنی نیست که سخن از ادوار تاریخی کلاً بی‌وجه و نامناسب است یا اینکهٔ هیچ تغییر عمده‌ای در تاریخ روی نداده است.

و اگر وضعیت کلی فرهنگی جهان مابعد رنسانس از جهات مهم با وضعیت کلی فرهنگی عالَم قرون وسطی تفاوت داشته است، طبیعی است که این تغییرات می‌باید بازتابی در تفکر فلسفی داشته باشد. در عین حال درست همان‌طور که تغییرات در

---

۵. نگاه کنید به جلد سوم، صفحات ۳۲۲-۳۲۴.

حوزه‌های اجتماعی و سیاسی، ولو اینکه به ظاهر کم و بیش ناگهانی باشد، مستلزم فرض وجود قبلی اوضاع و احوالی است که این تغییرات از آنها ناشی شده است، مواقف و اغراض و طُرق جدید تفکر در حوزه فلسفه نیز مستلزم فرض وجود قبلی اوضاع و احوالی است که این مواقف و اغراض و طرق جدید تفکر به نحوی با آن تفکرات ارتباط داشته است؛ به تعبیر دیگر، ما با یک انتخاب ساده میان دو شق کاملاً متعارض یعنی قول به عدم تداوم و قول به تداوم مواجه نیستیم. هر دو رکن را باید مد نظر داشت، تغییر و نوآوری وجود دارد، اما تغییر خلق از عدم نیست.

بنابراین وضعیت ظاهراً بدین‌گونه است که تأکید قدیم بر عدم تداوم تا حدّ زیادی ناشی از عدم اذعان به این امر است که در قرون وسطی فلسفه‌ای که شایستهٔ این نام باشد وجود داشته است. اذعان بعدی به وجود و اهمیت فلسفهٔ قرون وسطی تأکید بر تداوم را به وجود آورده است. اما اکنون می‌بینیم که آنچه لازم است این است که هم کوششی برای تبیین عناصر تداوم و هم کوششی برای تبیین ویژگیهای خاص ادوار مختلف به کار رود. و آنچه در خصوص ملاحظات ما دربارهٔ ادوار مختلف صادق است البته، در خصوص متفکران فردی مختلف نیز صدق می‌کند. مورخان با این وسوسه اغوا می‌شوند که تفکر یک دوره را صرفاً به عنوان یک مرحلهٔ مقدماتی برای تفکر دورهٔ بعد ترسیم کنند، و نظام یک متفکر را چیزی بیش از وسیله‌ای برای نیل به نظام متفکر دیگر تلقی نکنند. در واقع این وسوسه اجتناب‌ناپذیر است، زیرا مورخ توالی زمانی حوادث و نه یک واقعیت لایتغیر ازلی را مورد تأمل قرار می‌دهد. به علاوه جهت واضحی وجود دارد که به اعتبار آن تفکر قرون وسطایی راه را برای تفکر مابعد آن هموار کرده است. به جهات فراوان می‌توان فلسفهٔ بارکلی را حد واسط میان فلسفه‌های لاک و هیوم تلقی کرد. اما اگر خود را کلاً تسلیم این وسوسه کنیم چیزهای زیادی را از دست می‌دهیم. فلسفهٔ بارکلی به مراتب بیش از صرف یک مرحله در سیر تکامل اصالت تجربه از لاک تا هیوم است؛ و تفکر قرون وسطی خصوصیات خویش را دارد.

در میان اختلافات کاملاً مشهود میان فلسفهٔ قرون وسطی و دورهٔ مابعد آن اختلاف بارزی در اَشکال بیان ادبی هست، از یک طرف، در حالی که حکمای قرون وسطی به زبان لاتینی می‌نوشتند در دورهٔ مابعد قرون وسطی با استفادهٔ روزافزون از زبانهای بومی مواجه می‌شویم. در واقع این قول درست نیست که در دورهٔ جدید پیش از کانت هرگز

زبان لاتینی به کار نرفته است. فرانسیس بیکن و دکارت هر دو، هم به لاتینی و هم به زبان بومی می‌نوشتند. هابز هم رسائل خویش را به این دو زبان نگاشته است. اسپینوزا آثار خویش را به زبان لاتینی تألیف کرده است. اما لاک به انگلیسی نوشته است، و در قرن هجدهم استفاده عام از زبان بومی به چشم می‌خورد. هیوم به انگلیسی، ولتر و روسو به فرانسه و کانت به آلمانی می‌نوشتند. از طرف دیگر در حالی که حکمای قرون وسطی به روش نگاشتن شروح بر برخی از آثار رسمی تمایل فراوان نشان می‌داده‌اند، فیلسوفان بعد از دوره قرون وسطی اعم از اینکه به زبان لاتینی یا بومی می‌نوشته‌اند رساله‌های بدیع و مستقلی تألیف کرده‌اند که در آنها روش شرح و تفسیر متروک شده است. غرض من آن نیست که تلویحاً بگویم که حکمای قرون وسطی فقط شرح و تفسیر می‌نگاشتند؛ زیرا این مطلب کاملاً نادرست است. در عین حال شروحی که بر کتاب *عبارات* پتروس لومباردوس[6] و نیز بر آثار ارسطو و دیگران نوشته شده از ویژگیهای مختص به تألیف فلسفی در قرون وسطی بوده است، در حالی که وقتی دربارهٔ آثار فیلسوفان قرن هفدهم می‌اندیشیم فکر ما به رسائل مستقل متوجه می‌شود نه به شروح و تفاسیر.

استفادهٔ روزافزون از زبانهای بومی در آثار فلسفی البته ملازم با استفادهٔ متزاید از آنها در حوزه‌های ادبی دیگر بوده است. و ما می‌توانیم این امر را با تغییرات و تحولات کلی فرهنگی، سیاسی و اجتماعی مرتبط بدانیم، ولی می‌توانیم آن را نشانه‌ای از ظهور مستقل فلسفه، از محدودهٔ اصحاب مدرسه نیز تلقی کنیم. فیلسوفان قرون وسطی غالباً استاد دانشگاه بودند و به تدریس فلسفه اشتغال داشتند. آنان شروحی بر متون رسمی مورد استفاده در دانشگاهها می‌نگاشتند و مطالب فلسفی را به زبان علمی اهل مدرسه می‌نوشتند. برعکس، فیلسوفان جدید دورهٔ پیش از کانت در اکثر موارد ارتباطی با کار تدریس دانشگاهی نداشتند. دکارت هرگز استاد دانشگاه نبود و اسپینوزا هم، هر چند دعوتی برای تدریس در هایدنبرگ دریافت کرد، استاد دانشگاه نبود. لایب نیتس هم مرد عمل بود و به جهت آنکه نوع دیگری از زندگی را مدنظر داشت از منصب استادی سرباز می‌زد. در انگلستان، لاک به مناصب جزئی در خدمت دولت اشتغال داشت؛ بارکلی یک اسقف بود و هر چند هیوم در صدد تحصیل کرسی استادی بود در این کار توفیق نیافت.

---

۶ نگاه کنید به جلد دوم، صفحهٔ ۱۶۸ the *Sentences* of Peter Lombard.

در مورد فیلسوفان فرانسوی قرن هجدهم، از قبیل ولتر، دیدرو و روسو، باید گفت که آنان چنانکه آشکار است، ادیبانی بودند که علائق فلسفی داشتند. فلسفه در قرون هفدهم و هجدهم مورد علاقه و توجه عام، خاصه در میان طبقات تحصیلکرده و بافرهنگ بود. و طبیعی است که در آثاری که مخاطب آنها طیف وسیعی از مردم بوده به جای زبان لاتینی از زبانهای بومی استفاده می‌شده است. چنانکه هگل ملاحظه کرده است، فقط وقتی که به کانت می‌رسیم می‌بینیم که زبان فلسفه آنچنان فنی و مغلق می‌شود که دیگر نمی‌توان آن را متعلق به آموزش کلی یک انسان فرهیخته تلقی کرد. البته در آن زمان، استفاده از زبان لاتینی عملاً زوال یافته بود.

به سخن دیگر، فلسفه بدیع و خلاق اوایل دورهٔ جدید خارج از محیط دانشگاهها بسط و تکامل یافت و دیگر فلسفه، آفرینش ذهنهای مبتکر و نوآور بود نه مخلوق فکر سنت‌گرایان، و البته این یکی از دلایلی است که مبین می‌دارد که چرا آثار فلسفی شکل رسائل مستقل، و نه شروح و تفاسیر را به خود گرفته است. زیرا هم و غم نویسندگان مصروف به بسط آراء خویش، صرف‌نظر از نامهای بزرگ گذشتگان و آراء و عقاید متفکران یونان و قرون وسطی بوده است.

به هر حال قول به اینکه، در فلسفهٔ جدید دورهٔ پیش از کانت، زبان بومی به جای زبان لاتینی به کار گرفته شده، و رسائل مستقلی به جای شروح و تفاسیر نگاشته شده است، و فیلسوفان عمدهٔ این دوره استادان دانشگاه نبوده‌اند، اختلافات ذاتی میان فلسفهٔ قرون وسطی و دورهٔ مابعد آن را به خوبی مبیّن نمی‌دارد. و می‌باید کوششی برای بیان اجمالی برخی از این اختلافات به عمل آید.

غالباً گفته می‌شود که فلسفهٔ جدید مستقل، و حاصل عقل محض است، در حالی که فلسفهٔ قرون وسطی خادم کلام مسیحی بوده و خدمت و تسلیم به عقاید جزمی مانع از پیشرفت آن شده است. اما اگر حکم بدین شیوهٔ گستاخانه و بی‌قید و شرط بیان شود، نمودار نوعی ساده‌اندیشی افراطی است. از یک سو می‌بینیم که قدیس توماس آکویناس در قرن سیزدهم استقلال فلسفه را به عنوان یک شعبهٔ مستقل معرفت اعلام داشته، و در عین حال مشاهده می‌کنیم که در قرن چهاردهم بر اثر انتقاد اصحاب اصالت تسمیه از مابعدالطبیعهٔ رسمی، کلام و فلسفه متمایل به انفصال و انفکاک از یکدیگر شده است. از سوی دیگر می‌بینیم که دکارت در قرن هفدهم سعی در توفیق آراءِ فلسفی خویش با

مقتضیات اصول عقاید مذهب کاتولیک دارد[۷]، و در عین حال در قرن هجدهم بارکلی به صراحت می‌گوید که غایت قصوای او هدایت و دلالت انسانها به حقایق نجات‌بخش انجیل است. بنابراین، واقعیات امر این قول جازم ما را، دائر بر اینکه همهٔ فلسفهٔ جدید فارغ از هرگونه مفروضات کلامی بوده، و از اِعمال هرگونه تأثیری به وسیلهٔ ایمان مسیحی برکنار مانده است تأیید نمی‌کند. چنین قولی، ولو اینکه در مورد اسپینوزا، هابز، هیوم و البته متفکران مادی قرن هجدهم در فرانسه مناسب می‌نماید، بر دکارت، پاسکال، مالبرانش لاک یا برکلی قابل اطلاق نیست. در عین حال بی‌شک این مطلب درست است که می‌توان رهایی تدریجی فلسفه از علم کلام را از آغاز تفکر فلسفی در اوایل قرون وسطی تا دوران جدید ردیابی کرد. اختلاف واضحی میان مثلاً آکویناس و دکارت، ولواینکه فیلسوف اخیر مسیحی معتقدی بوده است، وجود دارد. زیرا آکویناس پیش از هر چیز متکلّم بوده، در حالی که دکارت فیلسوف بوده است نه متکلّم. در حقیقت، همهٔ فیلسوفان عمدهٔ قرون وسطی، من‌جمله ویلیام اُکام[۸] در عمل متکلّم بوده‌اند، در حالی‌که فیلسوفان عمدهٔ قرنهای هفدهم و هجدهم هیچ‌یک از اصحاب کلام نبوده‌اند. در قرون وسطی، کلام به عنوان علم اعلیٰ تلقی می‌شده است و ما متکلمانی را می‌یابیم که فیلسوف نیز بوده‌اند. در قرنهای هفدهم و هجدهم فیلسوفانی را می‌یابیم که برخی از آنان مسیحیان مؤمن و در عین حال برخی دیگر مسیحیان مؤمن نبوده‌اند. و هرچند معتقدات دینی آنان بی‌شک در نظامهای فلسفی کسانی چون دکارت و لاک تأثیر بخشیده است، آنان اساساً همان وضع هر فیلسوف امروزی را داشته‌اند که برحسب اتفاق مسیحی بوده، اما به معنای اصطلاحی متکلم نبوده‌اند. این یکی از جهاتی است که مبین می‌دارد که چرا فیلسوفانی از قبیل دکارت و لاک در قیاس با قدیس توماس یا قدیس بوناونتوره[۹] به نظر ما جدید می‌آیند.

البته باید میان تشخیص واقعیات و ارزیابی واقعیات فرق گذاشت. بعضی بر آن‌اند که به نسبت اینکه فلسفه پیوند نزدیک خود را با کلام گسست و از هرگونه تأثیر خارجی رها گردید، به صورت آنچه می‌باید باشد یعنی به صورت شعبه‌ای مستقل و محض از معرفت درآمد. برخی دیگر قائلند به اینکه موقفی که در قرن سیزدهم به فلسفه اعطا شد

---

۷. مثلاً نظریهٔ جوهر او با نظریهٔ جزمی تبدل جوهری.

8. William of Ockham

9. St. Bonaventure

موقفی صحیح بود، یعنی حقوق عقل شناخته شد، اما حقوق وحی نیز در عین حال مورد اذعان قرار گرفت. و اگر اذعان به حقیقت وحی، فلسفه را از وقوع خطا در نتایج بازمی‌داشت، به نفع فلسفه بود. در اینجا ما احکام ارزشی مختلفی دربارهٔ واقعیات در اختیار داریم. اما واقعیات را به گونه‌ای تِفسیر کنیم به نظر من بی‌گفتگو، درست است که فلسفه بتدریج از بند کلام رهایی یافت، به شرط آنکه کلمه «رهایی‌یافتن» را از جهت ارزشی، به یک معنای خنثی تعبیر کنیم.

معمولاً تغییر موقف فلسفه در قبال علم کلام را با نوعی تغییر علاقه، از موضوعهای کلامی به مطالعهٔ انسان و طبیعت بدون اشارهٔ صریح به خداوند، ارتباط می‌دهند. به گمان من این تفسیر حقیقتی در خود نهفته دارد، هر چند خالی از مبالغه نیست.

غالباً به نهضت بشرگرایانهٔ رنسانس با توجه به این معنی اشاره می‌شود. و در واقع قول به اینکه نهضت بشرگرایانه با تعمیم پژوهشهای ادبی و آرمانهای جدید آموزشی آن، پیش از هر چیز به انسان توجه داشته است بیان یک حقیقت واضح و در حقیقت تکرار مکرّرات است. اما چنانکه در جلد سوم این *تاریخ*[۱۰] اشاره شد اصالت بشر ایتالیایی متضمن هیچ‌گونه انقطاع کلی با گذشته نبوده است. پیروان اصالت بشر وجود تعبیرات بیگانه در سبک لاتینی را مورد نکوهش قرار می‌دادند؛ اما یوحنای سالزبریایی[۱۱] در قرن دوازدهم و پترارک در قرن چهاردهم نیز چنین می‌کردند. پیروان اصالت بشر موجب پیشبرد تجدید حیات ادبی شده‌اند. اما قرون وسطی نیز یکی از بزرگترین دستاوردهای ادبی اروپا یعنی *کمدی الهی* دانته[۱۲]، را به عالم عرضه داشته است، شوق و علاقهٔ مفرط به سنت افلاطونی یا، بهتر بگوییم، نوافلاطونی در فلسفه با اصالت بشر ایتالیایی همراه بوده است؛ اما همچنین مکتب نوافلاطونی در تفکر قرون وسطی نیز نفوذ و تأثیر داشته، ولو اینکه مباحث نو افلاطونی در فلسفهٔ قرون وسطی بر مطالعهٔ متون متعددی که بعداً در قرن پانزدهم در دسترس قرار گرفته مبتنی نبوده است. به سختی می‌توان گفت که مکتب افلاطونی حوزهٔ ایتالیا، علی‌رغم گرایش شدید آن به پرورش و تکامل متناسب شخصیت انسان، و نیز بیان عنصر الهی در طبیعت، تعارض مستقیمی با جهان‌بینی قرون وسطی داشته است. مذهب اصالت بشر بی‌شک رشته‌ای از فرهنگ قرون وسطایی را

---

۱۰. The Humanistic Movement of Renaissance بخش سیزدهم.

11. John of Salisbury

12. *The Divina Commedia* of Dante

بسط و تعمیم داده، و موجب تقویت آن شده و آن را در موضع بس چشمگیرتری قرار داده است، و بدین معنا می‌توان گفت که متضمن نوعی تغییر در تأکید بوده است. اما فی‌نفسه جهت فراهم‌آوردن زمینه برای مرحلهٔ اولیهٔ فلسفهٔ جدید کافی نبوده است.

نوعی تغییر از خصوصیت خدامدارانهٔ نظامهای بزرگ قرون وسطی به تمرکز علاقه به طبیعت به عنوان یک نظام وحدانی پویا را می‌توان با وضوح بیشتر در آثار فیلسوفانی از قبیل جوردانو[۱۳] برونو و پاراسلسوس[۱۴] مشاهده کرد، تا در آثار افلاطونیانی مانند مارسیلیو فیچینو[۱۵] و جووانی پیکو دلا میراندولا.[۱۶] اما هرچند فلسفه‌های نظری طبیعت برونو و متفکران همانند او نمودار و موجب پیشبرد انتقال از تفکر قرون وسطائی به تفکر جدید بوده، تا آنجا که به مرکز و کانون علاقه ارتباط دارد عامل دیگری نیز لازم بوده است، و آن نهضت علمی رنسانس است.[۱۷] در واقع در بحث از این دورهٔ مورد نظر، کشیدن خط فاصلی میان فیلسوفان نظری طبیعت از یکسو و علمای طبیعت از سوی دیگر همیشه آسان نیست. اما هیچ کس محتملاً صحت انتساب برونو را به طبقهٔ اول و کپلر[۱۸] و گالیله را به طبقهٔ دوم انکار نمی‌کند، و هر چند فلسفه‌های نظری طبیعت جزئی از زمینهٔ فلسفهٔ جدید را تشکیل می‌داده اما در عین حال تأثیر نهضت علمی رنسانس در تعیین جهت تفکر فلسفی در قرن هفدهم اهمیت فراوانی داشته است.

در بادی امر، علم دورهٔ رنسانس و در پی آن آثار نیوتن بود که به نحو مؤثری موجب ظهور نظریهٔ مکانیستی عالم گردید. و این نظریه به وضوح عاملی بود که سهم نیرومندی در این بذل توجه به طبیعت در قلمرو فلسفه را داشت. برای گالیله خداوند خالق و حافظ عالَم است؛ دور از شأن چنین عالِم بزرگی بود که اهل انکار یا تعطیل معرفت خداوند باشد. اما خود طبیعت را می‌توان به عنوان نظام پویایی از اجسام در حرکت تلقی کرد که نظام معقول آن را می‌توان از حیث ریاضی تبیین کرد. و حتی اگر ما، به ماهیت درونی نیروهای حاکم بر نظام طبیعت[۱۹] که در حرکت قابل تبیین ریاضی آشکار می‌شود علم

---

۱۳. Giordano Bruno، جلد سوم، فصل ۱۶

۱۴. Paracelsus، همان، فصل ۱۷

15. Marsilius Ficinus

۱۶. Giovanne Pico della Mirandola، همان، فصل ۱۸

۱۷. همان

18. Kepler

۱۹. به عقیدهٔ گالیله در طبیعت «علل اولیه» یعنی نیروهایی مانند نیروی گرانش هست که حرکات متمایز و خاصی به وجود می‌آورد. طبایع درونی [نیروهای حاکم بر نظام] طبیعت، ناشناخته است، ولی حرکات قابل تبیین ریاضی هستند.

نداشته باشیم، می‌توانیم طبیعت را بدون هیچ‌گونه اشارهٔ مستقیم به خداوند بررسی کنیم. در اینجا ما با هیچ انفصالی با تفکر قرون وسطایی، بدین معنی که وجود و فعل خداوند مورد انکار یا شک قرار گیرد، مواجه نمی‌شویم. اما مسلماً ما با تغییر علاقه و تغییر تأکید مهمی روبه‌رو هستیم. در حالی که متکلم فیلسوف قرن سیزدهمی مانند قدیس بوناونتوره اصلاً به عالم ماده، به اعتبار اینکه ظلّ و یا مظهر و مجلای مَثَلِ اعلای الهی آن بوده، توجه داشته است، عالِم طبیعی دورهٔ رنسانس در حالی که منشأ الهی طبیعت را انکار نمی‌کرده، بیش از هر چیز به نظام درونماندگار[20] عالم و جریان پویای آن، که از حیث کمّی قابل اندازه‌گیری باشد، عنایت داشته است. به تعبیر دیگر، تقابل و اختلافی میان جهان‌بینی اصحاب مابعدالطبیعهٔ کلامی اندیشی که بر علیت غائی تأکید می‌ورزیدند و جهان‌بینی علمای علم طبیعت که در نظر آنها علیت فاعلی، متجلی در حرکت قابل اندازه‌گیری با اعداد و ارقام ریاضی، جانشین علیت غائی می‌شود، مشاهده می‌کنیم.

می‌توان گفت که اگر کسانی را که پیش از هر چیز متکلم بوده‌اند با کسانی که بیش از هر چیز عالم علم طبیعت بوده‌اند مقایسه کنیم، اختلاف علائق آنان آنچنان آشکار است، که جلب توجه به این اختلاف کاملاً غیرضروری می‌نماید. اما نکته برسر این است که تأثیر مشترک فلسفه‌های نظری طبیعت و علم طبیعت دورهٔ رنسانس، در فلسفهٔ قرن هفدهم وجود محسوس دارند. فی‌المثال در انگلستان هابز هرگونه بحثی دربارهٔ امور مجرد غیرمادی یا روحانی را از فلسفه حذف کرده است. این فیلسوف صرفاً و منحصراً به اجسام عنایت دارد؛ هر چند وی تحت عنوان کلی اجسام، نه تنها بدن انسان بلکه بدنهٔ سیاسی یا دولت را نیز جای می‌دهد. اصحاب مابعدالطبیعه عقلی‌مذهب اروپایی بجز انگلستان از دکارت تا لایب نیتس، در حقیقت بحث دربارهٔ واقعیت روحانی را از مباحث فلسفی حذف نمی‌کردند. اذعان به وجود جوهر روحانی و خداوند جزء لاینفک نظام دکارتی است و چنانکه بعداً خواهیم دید لایب نیتس در نظریه جواهر فرد خویش به جسم جنبهٔ روحانی بخشیده است. در عین حال، از نظر پاسکال، دکارت خداوند را فقط برای اینکه عالم را به حرکت آورد مورد استفاده قرار داده است، چنانکه گویی، پس از آن دیگر هیچ فایده‌ای برای وی ندارد. اتهام پاسکال را می‌توان بکلی غیرموجه دانست و از

20. immanent

نظر من این اتهام غیرموجه است. اما با وجود این، این نکته اهمیت دارد که فلسفهٔ دکارت توانست تصویری را در ذهن القا کند که ارائه و عرضه آن به وسیلهٔ نظام یک متعاطی مابعدالطبیعه قرن سیزدهم به سختی قابل تصور بوده است.

به هر حال مسئله صرفاً بر سر اختلاف ذوق و سلیقه نبوده است، بسط علوم طبیعی بالطبع شوق و اهتمام استفاده از فلسفه را برای کشف حقایق جدید دربارهٔ عالَم برمی‌انگیخت. در انگلستان، بیکن بر مطالعهٔ تجربی و استقرایی طبیعت، که به منظور افزودن قدرت انسان و سیطرهٔ او بر پیرامون جهان مادی او دنبال می شد تأکید می کرد، مطالعه‌ای که می‌باید بدون توجه به حجیّت مراجع و یا نامهای بزرگ، گذشته انجام شود. در فرانسه یکی از اعتراضات اصلی دکارت بر ضد حکمت مدرسی این بود که، به عقیدهٔ او، حکمت مدرسی فقط برای تبیین منظم حقایقی که از پیش شناخته بود به کار می آمد و از کشف حقایقی جدید عاجز بود. در کتاب *ارغنون نو*بیکن[۲۱] توجه خواننده را به آثار عملی اختراعات خاصی که به تعبیر او، چهرهٔ اشیا و وضعیت، عالم را تغییر داده است معطوف داشت. او از این نکته آگاه بود که کشفیات جدید جغرافیایی، گشایش منابع جدید ثروت و بیش از همه تأسیس علم طبیعت بر یک مبنای تجربی، طلیعهٔ آغاز عصری جدید است. هر چند بسیاری از آنچه پیش‌بینی می‌کرد تا مدتها پس از مرگ وی تحقق نیافت، او در توجه دادن به مبدأ جریانی که به تمدن صنعتی ما منتهی شده است محق بود. کسانی مثل بیکن و دکارت بی‌شک نمی‌دانستند که تا چه اندازه متأثر از طرز تفکر پیشینیان‌اند؛ اما آگاهی آنان از اینکه در آستانهٔ عصری نو ایستاده‌اند بی‌وجه نبود. و فلسفه می‌بایست تحت فشار قرار گیرد تا در خدمت آرمان گسترش معرفت بشری به منظور پیشرفت تمدن درآید، درست است که نظریه‌های دکارت و لایب‌نیتس در مورد روش صحیحی که می‌باید در این جریان مورد استفاده قرار گیرد عیناً همان نظریه فرانسیس بیکن نبود، اما این معنی، این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که هم دکارت و هم لایب‌نیتس عمیقاً تحت تأثیر گسترش موفقیت‌آمیز علوم جدید بوده‌اند، و فلسفه را به عنوان وسیله‌ای برای افزایش علم ما به عالم خارج تلقی می‌کردند.

از جهت مهم دیگر بسط و گسترش علمیِ رنسانس در فلسفه تأثیر گذاشت. در آن

21. *Novum Organum*

زمان هیچ امتیاز مشخصی میان علم طبیعت و فلسفه قائل نبودند، علم طبیعت به فلسفهٔ طبیعی یا فلسفهٔ تجربی شهرت داشت. در واقع این تسمیه هنوز هم در دانشگاههای قدیمیتر باقی مانده است، تا آنجا که مثلاً در آکسفورد یک کرسی فلسفهٔ تجربی وجود دارد، هر چند شاغل آن به فلسفه به معنایی که اکنون از این اصطلاح می‌فهمیم اهتمام ندارد. معهذا واضح است که کشفیات واقعی در علم نجوم و علم طبیعت در دورهٔ رنسانس و اوایل دورهٔ جدید به وسیلهٔ کسانی صورت گرفت که آنان را در زمرهٔ علمای علم طبیعت و نه فیلسوفان قلمداد می‌کنیم. به سخن دیگر، با نگرش به گذشته می‌بینیم که علم طبیعت و نجوم به حد بلوغ رسیده بودند و راه و رسم پیشرفت را کم و بیش به نحو مستقل از فلسفه دنبال می‌کردند، علی‌رغم اینکه هم گالیله و هم نیوتن (به معنای امروزی کلمه) تفلسف می‌کردند. اما در دورهٔ مورد بحث ما، هیچ پژوهش واقعاً تجربی دربارهٔ روان‌شناسی، به معنای علمی متمایز از علوم دیگر و متمایز از فلسفه، وجود نداشت. بنابراین، کاملاً طبیعی بود که بسط موفقیت‌آمیز نجوم، علم طبیعت و شیمی در فیلسوفان، اندیشهٔ بسط و تفصیل دانش انسان را برانگیزد. درست است که پژوهش تجربی بدن انسان قبلاً در حال گسترش بود. فقط کافی است که کشفیات کسانی چون وسالیوس[22] مؤلف کتاب دربارهٔ *صُنع بدن انسان*[23] (۱۵۴۳) و هاروی[24] کاشف جریان خون در حدود ۱۶۱۵ در دو علم کالبدشناسی و علم وظایف الاعضاء، را به خاطر بیاوریم. اما برای مطالعهٔ نفس انسانی می‌باید به فیلسوفان بازگردیم.

مثلاً دکارت کتابی دربارهٔ انفعالات[25] نفس نگاشت و نظریه‌ای برای تبیین و تقابل میان نفس و بدن را مطرح ساخت. اسپینوزا رسائلی در معرفت انسانی و در انفعالات نفس و نیز دربارهٔ توفیق میان شعور ظاهری اختیار با اصل موجبیت[26] مطلق که لازمهٔ نظام فلسفی وی بود نوشت، در میان فیلسوفان انگلستان توجه خاصی به مسائل علم‌النفس دیده می‌شود. پیروان عمدهٔ مذهب اصالت تجربهٔ از قبیل لاک و بارکلی و هیوم همه در مسایل مربوط به معرفت بحث می‌کنند، و تمایل دارند تا این مسایل را از دیدگاه علم‌النفس، و نه از دیدگاه نظریه معرفت به نحو اخصّ، مورد بحث قرار دهند. یعنی میل دارند که توجه خویش را بر این مسئله که چگونه تصورات ما پدید می‌آیند متمرکز

---

22. Vesalius
23. *De fabrica humani corporis*
24. Harvey
25. Passions
26. determinisim

سازند. و این به وضوح مسئله‌ای مربوط به علم‌النفس است. و نیز در مذهب اصالت تجربهٔ انگلیسی، با رشد روان‌شناسی مبتنی بر اصالت تداعی معانی روبه‌رو می‌شویم. به علاوه هیوم در مقدمهٔ خویش بر *رسالهٔ طبیعت انسانی*[۲۷] به صراحت از ضرورت گسترش دانش انسان بر یک مبنای تجربی سخن می‌گوید، به گفتهٔ او، فلسفهٔ طبیعت قبلاً بر یک مبنای آزمون یا تجربه تأسیس شده است؛ اما فیلسوفان فقط به تازگی، تأسیس دانش انسان را بر پایهٔ مشابهی آغاز کرده‌اند.

و اما عالِمی چون گالیله که به مسئلهٔ اجسام در حال حرکت عنایت داشته است، البته می‌توانست توجه خود را به عالَم مادی و به مسایل مربوط به علم طبیعت و علم نجوم محدود کند. ولی نظریهٔ عالَم به عنوان یک نظام مکانیکی مسایلی را مطرح می‌ساخت که فیلسوف مابعدالطبیعی قدرت طفره از آنها را نداشت. به‌ویژه چون انسان موجودی در میان موجودات عالَم است، بالطبع این مسئله مطرح می‌شود که آیا او کلاً در درون یک نظام مکانیکی قرار می‌گیرد یا نه، به وضوح دو راه حل کلی ممکن، برای پاسخ به این مسئله وجود دارد. از یک طرف فیلسوف می‌تواند از این عقیده دفاع کند که انسان واجد یک نفس روحانی برخوردار از موهبت اختیار است، و به جهت داشتن این نفس روحانی و مختار تا حدی از عالم مادی و نظام علیّت مکانیکی (ماشینی) تعالی دارد. از طرف دیگر می‌تواند نظریهٔ علمی عالم مادّی را طوری بسط دهد که به طور کلی شامل انسان نیز بشود. در آن صورت رویدادهای نفسانی محتملاً به عنوان پدیدارهای عارضیِ[۲۸] رویدادهای طبیعی یا، به تسامح بیشتر، به عنوان اینکه خود وجود مادی دارند تفسیر می‌شوند و اختیار انسانی مورد نفی قرار می‌گیرد.

دکارت از صدق و حقیقت پاسخ نخستین، اطمینان یافته بود ولواینکه او از ذهن و نه از نفس سخن می‌دارد. عالم مادی را می‌توان بر حسب ماده توصیف کرد و هویت آن را با امتداد هندسی و حرکت یکی دانست و همهٔ اجسام، من‌جمله اجسام زنده، به وجهی ماشین‌اند. اما کلاً انسان را نمی‌توان صرفاً به عنوان عضوی از این نظام مکانیکی تبدیل و تحویل کرد. زیرا او واجد نفسی است روحانی که نسبت به عالم ماده و قوانین ایجابی علیت فاعلی که حاکم بر این عالم است تعالی دارد. بنابراین، در آستانهٔ عصر جدید به

27. *Treatise of Human Nature*

28. epiphenomena

اصطلاح «پدر فلسفهٔ جدید» را می‌بینیم که به وجود واقعیت روحانی به نحو اعم و نفس روحانی انسان به نحو اخص اذعان می‌کند. و این اذعان فقط بازماندهٔ مخروبهٔ یک سنت قدیم نیست، بلکه جزئی لاینفک از نظام دکارت است و نمودار جزئی از پاسخ او به تحدی دیدگاه علمی جدید است.

به هر جهت، تغییر دکارت از انسان منشأ مسئلهٔ خاصی قرار گرفت، زیرا اگر انسان مرکب از دو جوهر واضح متمایز باشد، طبیعت او متمایل به انحلال است و دیگر واجد یک وحدت نیست در آن صورت تبیین واقعیت بدیهی تأثیر متقابل نفس و بدن به غایت دشوار می‌شود. دکارت خود قائل بود به اینکه ذهن می‌تواند در بدن تأثیر کند و در واقع تأثیر می‌کند. اما احساس می‌شد که نظریهٔ تأثیر متقابل او یکی از جنبه‌های نظام فلسفی اوست که کمتر از جنبه‌های دیگر آن رضایتبخش است. برخی از اصحاب دکارت، مانند گولینگس [۲۹] که کلاً به «پیروان اصالت علل موقعی» [۳۰] شهرت دارند از قبول اینکه دو نوع غیرمتجانس جوهر بتواند در یکدیگر تأثیر کند امتناع ورزیدند. وقتی که تأثیر متقابل به ظاهر روی می‌دهد، آنچه واقعاً حادث می‌شود آن است که به هنگام وقوع یک رویداد نفسانی خداوند رویداد مادی مطابق آن را ایجاب می‌کند و برعکس. بدین‌ترتیب قائلان به علل موقعی برای تبیین واقعیات ظاهری تأثیر متقابل به فاعلیت الهی متشبث می‌شدند. اما این امر مستقیماً بداهت ندارد که اگر نفس نتواند در بدن تأثیر کند خداوند چگونه می‌تواند. و در نظام اسپینوزا مسئلهٔ تأثیر متقابل به جهت آنکه نفس و بدن به عنوان دوجنبه از واقعیت واحد تلقی شده‌اند، از مباحث فلسفه حذف شده است. اما در فلسفهٔ لایب‌نیتس مسئله به شکل اندکی متفاوت دوباره ظاهر می‌شود. دیگر مسئله این نیست که چگونه تأثیر متقابل میان دو نوع جوهر غیرمتجانس می‌تواند موجود باشد، بلکه مسئله این است که چگونه میان جواهر فرد [۳۱] مستقل و متمایز بالعدد، یعنی میان جوهر فرد غالب که مقوم نفس انسان است و جواهر فردی که مقوم بدن اوست می‌تواند تأثیر متقابل وجود داشته باشد. و پاسخ لایب‌نیتس هر چند دقیقاً عین پاسخ قائلان به علل موقعی نیست، اما به آن شباهت دارد. خداوند جواهر فرد را به گونه‌ای آفریده است که فعالیت آنها درست شبیه حرکت عقربه‌های دوساعت کامل مطابق یکدیگر تنظیم شده

---

29. Geulincx 30. Occasionalists 31. monads

است هر چند یک ساعت منشأ فعل و تأثیر در ساعت دیگر نباشد.

البته پیروان اصالت علل موقعی با نظریهٔ جواهر روحانی و مادی دکارت آغاز کردند و نظریهٔ خاص آنان مستلزم فرض قبلی این عقیده بود. اما فیلسوفان دیگری بودند که سعی می‌کردند که تصور علمی جدید عالَم را به طور کلی به انسان نیز تسرّی دهند. در انگلستان، هابز نظریه‌های اساسی علم مکانیک گالیله را در مورد کل واقعیت، یعنی هر واقعیتی که بتواند به نحو بارزی در فلسفه مورد مداقه قرار گیرد، به کار برد؛ او جوهر را مساوق با جوهر مادی می‌دانست و روا نمی‌داشت که فیلسوف بتواند نوع دیگری از واقعیت را مورد نظر یا بحث قرار دهد. بنابراین فیلسوف باید انسان را به عنوان موجود مادی محض، که محکوم به همان قوانین حاکم بر اجسام دیگر است تلقی نماید. اختیار از قلمرو هستی حذف می‌شود؛ و آگاهی، به عنوان حرکتی که قابل تحویل به تغییراتی در دستگاه عصبی است، تفسیر می‌شود.

در قاره نیز عده‌ای از فیلسوفان قرن هجدهم هم نوعی مذهب خام شبیه به اصالت ماده را اتخاذ کردند. فی‌المثل لامِتْری[32] مؤلف کتاب *انسان یک ماشین*[33] (۱۷۴۸)، انسان را به عنوان ماشین مادی پیچیده‌ای ترسیم می‌کند و نظریهٔ نفس روحانی را همچون افسانه تلقی کرد. در طرح این نظریهٔ مدعی بود که دکارت نیای مستقیم اوست. دکارت ارائه تفسیری مکانیستی از عالم را آغاز کرده، اما در برههٔ خاصی آن را رها کرده بود. لامتری سعی می‌کرد این جریان را با نشان دادن اینکه، اعمال نفسانی انسان، درست به اندازهٔ اعمال بدنی او، می‌تواند بر حسب فرضیهٔ مکانیستی و مادی تبیین شود، تکمیل کند.

بنابراین مبارزه‌طلبی علم جدید مسئله‌ای را در ارتباط با انسان مطرح ساخت. درست است که مسئله از جهتی مسئله‌ای کهنه بود؛ و در فلسفهٔ یونان می‌توان راه‌حلهایی مشابه با راه‌حلهای متفاوت دکارت و هابز در قرن هفدهم یافت. فقط کافی است که از یک طرف به افلاطون و از طرف دیگر به دموکریتوس توجه کنیم. اما هرچند مسئله از جهتی کهنه بود، از جهتی دیگر نو بود، بدین معنی که گسترش علم گالیله‌ای و نیوتنی، آن را در پرتو جدیدی قرار می‌داد و بر اهمیت آن تأکید می‌کرد. در پایان دوره‌ای که در جلدهای

32. La Mettrie

33. *L'homme-machine*

چهارم تا ششم مورد بحث قرار گرفت می‌بینیم که ایمانوئل کانت[۳۴] سعی می‌کند تا مقبولیت معتبر علم نیوتنی را با قول به اختیار اخلاقی انسان تلفیق نماید. در واقع سخن از اینکه کانت موقف دکارت را دوباره بیان داشته است به غایت گمراه‌کننده است؛ اما اگر خط فاصلی کلّی میان کسانی که دیدگاه مکانیستی را برای گنجاندن انسان در کلیت خویش بسط دادند و کسانی که به چنین کاری مبادرت نورزیدند رسم کنیم، می‌باید دکارت و کانت را در یک طرف خط قرار دهیم.

هنگامی که تغییر علاقه از مباحث کلامی به بررسی طبیعت و انسان بدون اشاره صریح به خداوند را مورد نظر قرار می‌دهیم، ذکر نکتهٔ زیر بی‌ربط نیست. وقتی که هیوم[۳۵] در قرن هجدهم دربارهٔ دانش انسان سخن می‌گفت، فلسفهٔ اخلاق یا علم اخلاق را در ضمن آن جای می‌داد. و در فلسفهٔ انگلستان به‌طور کلی، طی دورهٔ میان رنسانس و پایان قرن هجدهم، می‌توان علاقهٔ شدیدی به علم اخلاق را که پیوسته یکی از خصوصیات بارز تفکر فیلسوفان انگلیس بوده است مشاهده کرد. به علاوه، هر چند استثناهایی وجود دارد، اما کلاً صادق است که نظریه‌پردازان اخلاقی انگلیس در این دوران سعی می‌کردند تا بدون پیش‌فرضهای کلامی، یک نظریهٔ اخلاقی را بپرورند. آنان به مانند قدیس توماس آکویناس[۳۶] در قرن سیزدهم، با عقیدهٔ قانون ازلی خداوند آغاز نمی‌کردند تا آنگاه به عقیده قانون طبیعی اخلاقی که به عنوان بیان و مظهر قانون الهی تلقی می‌شد برسند. در عوض، آنان گرایش داشتند تا علم اخلاق را بدون اشاره به علم مابعدالطبیعه مورد بحث قرار دهند. بدین‌ترتیب، فلسفهٔ اخلاق انگلیس در قرن هجدهم نمودار واضحی از تمایل تفکر فلسفی بعد از قرون وسطی در جهت دنبال کردن راه و رسم خویش به نحو مستقل از الهیات است.

ملاحظات مشابهی را می‌توان در مورد فلسفهٔ سیاسی بیان داشت. در قرن هفدهم هابز البته مطالب مفصلی دربارهٔ مسائل کلیسایی می‌نویسد؛ اما این سخن بدان معنی نیست که نظریهٔ سیاسی او متکی بر مفروضات قبلی کلامی است. برای هیوم در قرن هجدهم، فلسفهٔ سیاسی جزئی از علم به انسان است و در نظر او هیچ ارتباطی با علم الهی یا در واقع با علم مابعدالطبیعه به نحو عام ندارد و نظریهٔ سیاسی روسو در همان قرن

34. Immanuel Kant 35. Hume

۳۶. دربارهٔ نظریه اخلاقی قدیس توماس، نگاه کنید به: جلد دوم، فصل ۳۹.

نیز آن چیزی است که شاید بتوان از آن به یک نظریه عرفی غیردینی تعبیر کرد. وجههٔ نظر کسانی چون هابز، هیوم و روسو با وجههٔ نظر قدیس توماس آکویناس[۳۷] و حتی بیشتر با وجههٔ نظر قدیس اوگوستینوس[۳۸] اختلاف فراوان داشته است. البته می‌توان صورت قبلی عقاید آنان را در آثار مارسیلیوس پادوایی[۳۹] در نیمهٔ اول قرن چهاردهم یافت. اما به سختی می‌توان گفت که مارسیلیوس فیلسوف سیاسی نمونهٔ قرون وسطی بوده است.

در این بخش من تأثیر علوم طبیعی در فلسفهٔ قرنهای هفدهم و هجدهم را مورد تأکید قرار داده‌ام. در قرون وسطی الهیات به عنوان علم اعلی تلقی می‌شد، اما در دورهٔ مابعد قرون وسطی علوم طبیعی بتدریج صحنهٔ معرفت را به خود اختصاص داد. با این همه، در قرنهای هفدهم و هجدهم هنوز ما در دوره‌ای هستیم که فیلسوف اطمینان دارد که او نیز مانند عالِم طبیعی می‌تواند بر معرفت ما دربارهٔ عالَم بیفزاید. درست است که، اگر ما شکاکیت دیوید هیوم را مدّ نظر داشته باشیم، این بیان به قید و شرط قابل ملاحظه‌ای احتیاج دارد. اما به نحو عام وضع زمانه حالت اطمینان خوشبینانه به قدرت ذهن فلسفی است و این اطمینان با گسترش موفقیت‌آمیز علوم طبیعی تقویت و تشدید می‌شود. علوم طبیعی هنوز آنچنان بر صحنه حکمفرما نشده است که در بسیاری از اذهان این سوءظن یا حتی این عقیده راسخ، را ایجاد کند که فلسفه دیگر نمی‌تواند چیزی بر معرفت مُحَصّل ما از واقعیت بیفزاید. به تعبیر دیگر، اگر فلسفه دیگر کنیزک الهیات نیست اما هنوز خدمتکار علم هم نشده است. فلسفه انگیزه‌پذیر علم طبیعت است، اما در عین حال بر سلطهٔ ذاتی و استقلال خویش نیز تأکید می‌کند. اینکه آیا نتایج، مؤیّد آن باشد که دعاوی فلسفه را بپذیریم یا نه مسئله‌ای دیگر است. به هر تقدیر، این مسئله‌ای نیست که بتوان آن را در یک مقدمهٔ تاریخ فلسفه در دوران مورد بحث ما به طور نافعی مورد بررسی قرار داد.

۲ـ مذهب اصالت عقل در قاره (اروپا بجز انگلستان):

ماهیت و ارتباط آن با شکاکیت و مکتب نورواقی

بنا به رسم متعارف، فلسفهٔ جدید ماقبل کانت را به دو جریان عمده یکی شامل نظامهای مبتنی بر اصالت عقل در قاره، از دکارت تا لایب‌نیتس و پیرو او کریستیان ولف، و دیگری

۳۷. نگاه کنید به: جلد دوم، فصل ۴۰.
۳۸. همان، فصل ۸.
۳۹. Marsilius of Podua؛ نگاه کنید به: جلد سوم، فصل ۱۱.

مشتمل بر اصالت تجربه انگلیسی تا هیوم من‌جمله خود او، تقسیم می‌کنند. این تقسیمی است که در اینجا نیز پذیرفته شده است. و در این بخش می‌خواهم برخی از ملاحظات مقدماتی را دربارهٔ اصالت عقل قاره بیان دارم.

فیلسوف اصالت عقلی، در کلی‌ترین تداول لفظ، بنا به فرض کسی است که بر کاربرد عقل خویش اعتماد می‌کند و استناد او به شهود عرفانی یا عاطفه و احساس نیست. اما این معنای عام لفظ، جهت امتیاز میان نظامهای بزرگ قاره در قرون هفدهم و هجدهم از اصالت تجربهٔ انگلیس اصلاً کافی نیست. لاک، بارکلی و هیوم همه قائل بودند که در تأملات فلسفی خویش بر عقل و استدلال اعتماد کرده‌اند. در واقع امر، اگر این لفظ به معنای عام آن تفسیر شود برای امتیاز میان مابعدالطبیعهٔ قرنهای هفدهم و هجدهم و مابعدالطبیعهٔ قرون وسطی مفید نیست. بعضی از نقادان ممکن است فی‌المثل قدیس توماس آکویناس را به آرزواندیشی متهم کنند، بدین معنی که، به عقیدهٔ آنان، وی برای قبول نتایجی که به جهات غیرعقلانی قبلاً بدانها اعتقاد داشته و درصدد دفاع از آنها بوده است دلائلی کافی عرضه نداشته است. اما مسلماً خود توماس آکویناس عقیده جازم داشت که فلسفهٔ او حاصل تأمل عقلانی است. و این اتهام اگر بر او وارد بود به همان اندازه بر دکارت نیز قابل اطلاق است.

در عرف عام، فیلسوف پیرو اصالت عقل کُلاً به کسی اطلاق می‌شود که امور فوق طبیعت و عقیدهٔ وحی الهی، اسرار و رموز را انکار کند. اما کلاً صرف‌نظر از این امر که این کاربرد کلمه مستلزم آن است که هیچ بنیهٔ عقلانی برای وجود امور فوق طبیعی و هیچ داعیهٔ عقلانی برای اعتقاد به اینکه وحی الهی به معنای کلامی آن هست وجود ندارد، مسلّماً خصوصیت بارز فلسفهٔ قارهٔ ماقبل کانت در قیاس با اصالت تجربهٔ انگلیس را به ما نشان نمی‌دهد. اصطلاح مذهب اصالت عقل اگر بدین معنی به کار رود، فی‌المثل در مورد تعدادی از فیلسوفان فرانسوی قرن هجدهم مناسب است. اما برای دکارت مناسب نیست. زیرا هیچ دلیل کافی برای انکار و حتی شک در مورد خلوص او خواه در بسط و تفصیل براهین دالّ بر وجود خداوند و یا در قبول اعتقاد کاتولیکی او وجود ندارد. اگر بخواهیم اصطلاح و مذهب اصالت عقل، را برای امتیاز میان نظامهای فلسفی عمدهٔ قاره در قرون هفدهم و هجدهم و اصالت تجربهٔ انگلیس به کار بریم، باید معنای دیگری به آن اختصاص دهیم. و شاید این کار را به آسانترین وجه بتوان با اشاره به مسئلهٔ منشأ

معرفت انجام داد.

فیلسوفانی از قبیل دکارت و لایب‌نیتس عقیدهٔ حقایق فطری یا *قبلی* را قبول داشتند. البته آنان فکر نمی‌کردند که یک کودک نوزاد از لحظه‌ای که به دنیا می‌آید حقایق خاصی را ادراک می‌کند، بلکه آنان فکر می‌کردند که بعضی حقایق بالقوه فطری هستند، بدین معنی که تجربه تنها فرصتی پیش می‌آورد که در آن ذهن با نور خویش صدق آنها را ادراک می‌کند. این حقایق تعمیمهای استقرایی حاصل از تجربه نیست و صدق آنها محتاج به هیچ‌گونه اثبات تجربی ندارد. می‌تواند چنین باشد که من صدق یک اصل بدیهی بالذات را فقط به هنگام تجربه ادراک کنم؛ اما صدق آن متکی بر تجربه نباشد. صادق بودن آن فی‌نفسه مشهود است و این صدق از حیث منطقی مقدم بر تجربه است، ولو اینکه از نقطهٔ نظر نفسانی ممکن است فقط در موقع تجربه به ادراک صریح صدق آن نائل آییم. بنا به عقیده لایب نیتس، صورت قبلی این‌گونه حقایق به نحو نامتعینی در ساختمان ذهن تقرر دارد، ولو اینکه از نخستین لحظهٔ آگاهی، علم صریح به وجود آنها نداشته باشیم. بنابراین آنها بالقوه و نه بالفعل فطری‌اند.

اما قول به مبادی بدیهی بالذات، برای توصیف اصحاب مابعدالطبیعهٔ قاره در قرون هفدهم و هجدهم فی‌نفسه کافی نیست. اصحاب مابعدالطبیعه در قرون وسطی نیز به مبادی بدیهی بالذات اعتقاد داشتند. هر چند توماس آکویناس هیچ دلیل کافی برای فطری نامیدن آنها نمی‌دیده است. نکته‌ای که از خصوصیات دکارت، اسپینوزا و لایب‌نیتس است آرمان آنها دایر بر استنتاج نظام حقایقی از چنین مبادی و اصول است، به نحوی که مؤدّی به علم دربارهٔ واقعیت و نیز عالم شود. می‌گویم «آرمان آنها» زیرا البته نمی‌توانیم فرض کنیم که فلسفه‌های آنان در واقع حاصل استنتاجهای صرف از مبادی بدیهی بالذات است. اگر به چنین توفیقی دست یافته بودند فوق‌العاده عجیب می‌بود که فلسفه‌های آنان با یکدیگر متعارض باشد. اما کمال مطلوب آنان یک نظام برهانی و استنتاجی حقایق شبیه به یک نظام ریاضی بود که در عین حال می‌توانست بر معلومات واقعی ما بیفزاید. اثر عمدهٔ اسپینوزا *علم اخلاق که بنا به روش هندسی اثبات شده است*[40] نام دارد. و غرض آن تبیین حقیقت دربارهٔ واقعیت خارجی و انسان به روشی

---

40. *Ethica more geometrico demonstrata.*

شبیه ریاضی است که از تعاریف و اصول متعارفه آغاز کرده، پس از پرداختن به اثبات منظم قضایای متوالی به تأسیس مجموعه‌ای از نتایج که صدق آنها به نحو یقینی معلوم است مبادرت می‌کند. لایب‌نیتس مفهوم یک زبان نمادی کلی و یک روش منطقی کلی یا علم حساب را که به وسیلهٔ آن بتوان نه تنها همهٔ دانش موجود را تدوین کرد بلکه نیز بتوان همهٔ حقایق مجهول را به نحو لِمّي استنتاج نمود در سر می‌پروراند. و اگر بگوییم که مبادی اصلی فطری بالقوه است، کل نظام حقایق قابل استنتاج را می‌توان به عنوان گسترش و بسط ذاتی خود عقل لحاظ کرد.

واضح است که فیلسوفان پیرو مذهب اصالت عقل تحت تأثیر نمونهٔ استدلال ریاضی بودند. یعنی ریاضیات برای آنان نمونه‌ای از وضوح، یقین و استنتاج منظم را فراهم می‌کرد. در ریاضیات عنصر شخصی و عوامل ذهنی مانند احساس حذف شده و مجموعه‌ای از قضایا که صدق آنها مسلم است تأسیس شده است. اگر روش مناسبی شبیه به روش ریاضی به کار گرفته شود آیا فلسفه نمی‌تواند به عینیّت و یقین مشابهی دست یابد. استفاده از روش صحیح می‌توانست فلسفه و مابعدالطبیعه و حتی علم اخلاق را به جای آنکه قلمرو مجادلات لفظی، تصورات مبهم، استدلال مغالطی و نتایج متعارض باشد به صورت علمی به کاملترین معنای کلمه درآورد. در آن صورت عنصر شخصی حذف می‌شد و فلسفه می‌توانست واجد خصوصیت صدقِ، کلی، ضروری و غیرشخصی، که ریاضیات محض واجد آن است باشد. چنانکه بعداً خواهیم دید، چنین ملاحظاتی در نظر دکارت وزن و وقعی تمام داشت.

امروزه عموماً اعتقاد بر این است که ریاضیات محض فی‌نفسه معلومات واقعی دربارهٔ عالم به دست نمی‌دهد. مثالی ساده برای این امر آن است که اگر مثلث را به شیوه‌ای خاص تعریف کنیم، باید واجد عوارض ذاتی خاصی باشد، اما از این امر نمی‌توانیم این نتیجه را اخذ کنیم که مثلثهایی که واجد این عوارض ذاتی باشند وجود دارند. آنچه می‌توان استنتاج کرد تنها این است که اگر مثلثی که کاملاً مطابق با این تعریف باشد وجود داشته باشد، آنگاه باید واجد این عوارض ذاتی باشد. انتقاد واضحی که از پیروان مذهب اصالت عقل می‌توان به عمل آورد این است که آنان متوجه اختلاف میان قضایای ریاضی و قضایای وجودی نیستند. در واقع این انتقاد در مجموع منصفانه نیست، زیرا چنانکه بعداً نشان خواهیم داد، دکارت سعی می‌کرد تا نظام فلسفی خویش را بر

مبنای یک قضیهٔ وجودی و نه براساس آنچه بعضی از نویسندگان تکرار معلوم[۴۱] یا تحصیل حاصل نامیده‌اند تأسیس کند. در عین حال به سختی می‌توان انکار کرد که از جانب پیروان مذهب اصالت عقل گرایشی به شبیه‌ساختن فلسفه، من جمله فلسفهٔ طبیعی یا علم طبیعت به ریاضیات محض و نیز رابطهٔ عِلّی به استلزام منطقی بوده است. اما این نکته قابل بحث است که زمینهٔ علم رنسانس آنان را به تفکر در چنین جهتی تشویق می‌کرد و اکنون می‌خواهم این نکته را توضیح دهم.

اینکه طبیعت گویی در نظام خود ریاضی است اصل عقیدتی گالیله بوده است. او به عنوان عالم طبیعت سعی می‌کرد تا حد امکان، قواعد و مبانی علم طبیعت و قانونمندیهای مشهود طبیعت را بر حسب قضایای ریاضی بیان کند. به عنوان فیلسوف از موفقیت روش ریاضی در علم طبیعت این نتیجه را اخذ می‌کرد که علم ریاضی کلید فهم نظام فعلی واقعیت است.»[۴۲]

گالیله در کتاب *سادجاتوره*[۴۳] اعلام داشت که خداوند فلسفه را در کتاب عالَم نوشته است، هر چند مادام که زبان این کتاب را که زبان ریاضیات است نفهمیده باشیم نمی‌توانیم آن را بخوانیم. بنابراین، اگر چنانچه گالیله قائل بود، نظام طبیعت دارای خصوصیت ریاضی باشد، به نحوی که تطابقی میان طبیعت و علم ریاضی موجود باشد، به آسانی می‌توان فهمید که چگونه فیلسوفانی که تحت تأثیر آرمان روش ریاضی بودند به این نتیجه رسیدند که کاربرد این روش در حوزهٔ فلسفه می‌تواند به کشف حقایق تاکنون ناشناخته مانده دربارهٔ واقعیت منتهی شود.

به هر جهت برای ارزیابی اهمیت دکارت در جستجوی یقین و نظر او به ریاضیات به عنوان نمونهٔ استدلال، شایسته است که احیای شکاکیت را که یکی از جنبه‌های بارز تفکر رنسانس بوده است مدّنظر داشته باشیم. وقتی که دربارهٔ نهضت شکاکیت فرانسه در جزء اخیر قرن شانزدهم فکر می‌کنیم نامی که پیش از همه به ذهن متبادر می‌شود نام مونتنی (۱۵۳۳-۱۵۹۲) است. و این امر با فرض موقعیت ممتاز او در پهنهٔ ادبیات فرانسه

---

41. tautology

۴۲. جلد سوم، ص ۲۸۷.

43. *Ie Saggiatore, 6*

کاملاً طبیعی است. چنانکه در جلد سوم این *تاریخ*[۴۴] خاطرنشان شد، مونتنی ادلّهٔ قدما در تأیید شکاکیت را احیا کرد: نسبیّت و خصوصیت غیرقابل اعتماد تجربهٔ حسی، اتکای نفس به تجربهٔ حسی و در نتیجه عدم توانایی آن برای وصول به حقیقت مطلق، عجز ما در حل مسائلی که از دعاوی متعارض حواس و عقل ناشی می‌شود. انسان فاقد قدرت تأسیس هرگونه نظام مُتَیَقَّن مابعدالطبیعی است. و این امر که اصحاب مابعدالطبیعه به نتایج متفاوت و متعارض رسیده‌اند گواهی بر این مدعاست. ستایش و تمجید قوای نفس انسانی، چنانکه عادتِ پیروان اصالت بشر است، امری عبث است، بلکه می‌باید به جهل و ضعف قوای ذهنی خویش اقرار کنیم.

این شکاکیت دربارهٔ امکان وصول به حقیقت مابعدالطبیعی و الهی به واسطه کاربرد عقل بالاخره به وسیلهٔ کشیشی به نام شارون[۴۵] (۱۵۴۱-۱۶۰۳) پذیرفته شد. در عین حال او بر تکلیف انسان در سرفرود آوردن و تواضع در برابر وحی الهی که باید بر مبنای ایمان پذیرفته شود اصرار می‌کرد. در حوزهٔ فلسفهٔ اخلاق، او اخلاقی را که از مکتب رواقی الهام می‌گرفت می‌پذیرد. در جلد قبلی[۴۶] از یوستوس لیپسیوس[۴۷] (۱۵۴۷-۱۶۰۶)، یکی از مُجَدّدانِ تفکر رواقی در دورهٔ رنسانس، ذکری به میان آمد. مُجَدِّدِ دیگر ویلیام دو ور[۴۸] (۱۵۵۶-۱۶۲۱) بود که سعی می‌کرد اخلاق رواقی را با ایمان مسیحی وفق دهد. این نکته قابل فهم است که در زمانی که شکاکیت در مابعدالطبیعه تأثیر تام داشت، آرمان رواقی انسان مستقل اخلاقی می‌باید توجه برخی از اذهان را به خود جلب کند.

اما شکاکیت به تعبیرات ادبی ظریفی که مونتنی نمایندهٔ آن بود و یا به اصالت ایمان شارون محدود نمی‌شد. همچنین از نمایندگان آن، گروهی از آزاداندیشان بودند که در نشان‌دادن تعارضاتی که در تلفیق شکاکیت با اصالت ایمان شارون دیده می‌شد اشکال چندانی نداشتند. این تلفیق قبلاً در قرن چهاردهم وجود داشت؛ و برخی از کسانی که ذهن آنان صبغه دینی داشت بی‌شک تحت جاذبهٔ آن قرار گرفتند. اما از نظرگاه عقلانی

---

۴۴. صفحهٔ ۳۰-۲۲۸.

45. Charron

۴۶. جلد سوم، صفحه ۲۲۸.

47. Justus Lipsius

48. William Du Vair

دشوار می‌توان آن را یک موضع رضایت‌بخش دانست. به علاوه آزاداندیشان یا «آزادگان» اصطلاح طبیعت را که سهم آنچنان مهمی در اخلاق رواقی دارد به یک معنای کاملاً متفاوتی از آنچه شارون از آن می‌فهمید تفسیر می‌کردند. و در واقع این اصطلاح چنانکه از ملاحظهٔ معانی متعدد آن در نزد یونانیان معلوم می‌شود مبهم است.

احیای شکاکیت از پورهون گرایی[۴۹] مونتنی و مذهب اصالت ایمان[۵۰] شارون، تا شکاکیت آمیخته با بدبینی اخلاقی، با کوشش دکارت دائر بر اینکه فلسفه را بر مبنای مطمئن و صحیحی استوار سازد، ارتباط دارد. در مواجهه با مبارزه‌طلبی شکاکان، او به ریاضیات به عنوان نمونهٔ استدلال یقینی و واضح نظر داشت و شوق آن داشت که یقین و وضوح مشابهی به علم مابعدالطبیعه ببخشد. مراد از مابعدالطبیعه در اینجا علمی است شامل الهیات فلسفی که متمایز از کلام یا الهیات جزمی است. به عقیدهٔ دکارت دلایلی که برای اثبات وجود خداوند اقامه می‌کرد اعتبار مطلق داشت. و بنابراین معتقد بود که شالودهٔ محکمی برای اعتقاد به حقایق منزل از طریق وحی فراهم آورده است. به تعبیر دیگر وی اعتقاد داشت که با دلایل قطعی نشان داده است که خدایی وجود دارد که قدرت وحی حقایق به نوع بشر را دارد. در مورد علم اخلاق دکارت خود متأثر از احیای مکتب رواقی بود. و هر چند اخلاق منظّم و مدّونی را به تفصیل بیان نکرد، اما به هر جهت در فکر داخل کردن آن دسته از مبادی و اصول رواقی، که آنها را حقیقی و باارزش تشخیص می‌داد، در پیکر فلسفه خویش بود. در فلسفهٔ اخلاقی اسپینوزا نیز می‌توان صبغهٔ متمایزی از حکمت رواقی را مشاهده کرد. در واقع، حکمت رواقی از جهات مهمی برای استفاده در نظام فلسفی اسپینوزا بیشتر از فلسفهٔ دکارت مناسبت دارد، زیرا اسپینوزا مانند رواقیان هم قائل به اصالت وحدت و هم قائل به اصل موجبیّت بود، در حالی که دکارت به هیچیک از آن دو تعلق‌خاطر نداشت.

ذکر اختلافات میان دکارت و اسپینوزا ما را به بررسی اجمالی سیر مذهب اصالت عقل در قاره می‌کشاند. بحث تفصیلی دربارهٔ این موضوع در یک فصل مقدماتی نامناسب می‌نماید. اما کلمه‌ای چند دربارهٔ این موضوع می‌تواند مفید باشد تا به خواننده تصوری ابتدایی هرچند بالضروره ناقص، دربارهٔ شکل کلّی این سیر بدهد، تا بعداً با

49. Pyrrhonism
50. fideism

تفصیل بیشتر در فصولی که به فرد فرد فیلسوفان اختصاص یافته است مورد بحث قرار گیرد.

قبلاً دیدیم که دکارت وجود دو نوع مختلف جوهر، یعنی جوهر مادی و جوهر روحانی، را اثبات کرد. به معنای کلمه می‌توان او را از قائلان به ثنویت به شمار آورد. اما او به این معنی قائل به ثنویت نبود که به عنوان اصل موضوعه دو اصل وجودی واپسین و مستقل از یکدیگر را فرض کند. کثرتی از اذهان متناهی و کثرتی از ابدان وجود دارد. اما هم اذهان متناهی و هم ابدان به خداوند به عنوان به عنوان خالق و حافظ و علّت مبقیهٔ خویش متکی‌اند. گویی خداوند حلقهٔ اتصالی میان قلمرو جواهر روحانی متناهی و قلمرو جواهر مادی است. فلسفهٔ دکارت از چند جهت مهم با نظامهای اصحاب مابعدالطبیعه در قرن سیزدهم تفاوت فراوان دارد؛ اما اگر صرفاً به این بیان توجه داشته باشیم که او معتقد به خدای واحد و در عین حال از پیروان مذهب اصالت کثرتی بود که قائل به یک اختلاف ذاتی میان جواهر روحانی و مادی بود، می‌توان گفت که او سنّت مابعدالطبیعهٔ قرون وسطایی را حفظ کرد. اما فقط اکتفا به این قول در واقع به دست‌دادن تصویری ناقص از حوزهٔ دکارت است. یک دلیل آن این است که تعدّد و تنوّع منبع الهام و اغراض او را نادیده می‌گیرد، اما با این همه، این نکته قابل ذکر است که نخستین فیلسوف ممتاز قارّه در عصر جدید مقدار معتنابهی از طرح کلی واقعیت را که در قرون وسطی رواج داشته حفظ کرده است.

به هر حال وقتی که به اسپینوزا بازمی‌گردیم، با نظام مبتنی بر اصالت وحدتی روبه‌رو می‌شویم که در آن ثنویت دکارتی و اصالت کثرت دکارتی طرد شده است. فقط یک جوهر یعنی جوهر الهی وجود دارد که واجد صفات نامتناهی است و در میان این صفات فقط دو صفت یعنی فکر و امتداد بر ما معلوم است. اذهانْ حالات و تعینات آن جوهر واحد تحت صفت فکر و ابدانْ حالات و تعیّنات همان جوهر یگانه تحت صفت امتداد است. بدین‌گونه، دیگر مسئلهٔ دکارتی تأثیر و تأثر متقابل میان ذهن متناهی و بدن متناهی به طور عمده از میان برمی‌خیزد، زیرا ذهن و بدن دو جوهر نیست بلکه حالات و تعینات محاذی یک جوهر واحد است.

هر چند نظام مبتنی بر اصالت وحدت اسپینوزا با نظام مبتنی بر اصالت کثرت دکارت تقابل دارد، اما به همان اندازه میان آنها روابطی آشکار وجود دارد. دکارت جوهر را به

عنوان شیء موجودی که برای وجودداشتن به چیزی غیر از خود احتیاج ندارد تعریف می‌کرد. اما چنانکه خود او به صراحت اذعان داشته است، این تعریف به نحو اخص فقط بر خداوند قابل اطلاق است، به نحوی که مخلوقات فقط ثانیاً و بالعرض و به نحو مشکک جوهر نامیده می‌شوند. با این همه، اسپینوزا در حالی که تعریف مشابهی از جوهر را می‌پذیرفت، چنین استنتاج می‌کرد. که فقط یک جوهر یعنی خداوند وجود دارد و مخلوقات نمی‌توانند بیش از تعینات آن جوهر الهی باشند. در این معنای محدود، نظام وی شرح و بسط نظام دکارت است. اما در عین حال، علی‌رغم پیوندهای موجود میان حوزهٔ دکارت و حوزهٔ اسپینوزا، منابع الهام و فضای فکری این دو نظام کاملاً متفاوت است. شاید بتوان نظام اخیر را تا حدی نتیجهٔ اطلاق وکاربرد نظری دیدگاه علمی جدید بر کل واقعیت تلقی کرد؛ اما همچنین سرشار از یک الهام و صبغهٔ شبه‌عرفانی و وحدت وجودیی است که از خلال پیرایه‌های صوری و هندسی خودنمایی می‌کند و نظیر آن در فلسفهٔ دکارت دیده نمی‌شود.

شاید ازکسی چون لایب نیتس بتوان توقع داشت که، با آرمان استنتاج منطقی حقایقِ تاکنون ناشناخته دربارهٔ واقعیت، فرضیهٔ مشابهی را مبتنی بر اصالت وحدت اتخاذ کند. و او خود به وضوح بر این امر وقوف داشت. اما در واقع امر، فلسفه‌ای مبتنی بر اصالت کثرت مطرح ساخت. واقعیت عبارت از کثرت نامتناهی جواهر فرد[۵۱] و یا جواهر فعال است، و در عین حال خداوند جوهر فرد اعلیٰ است. بدین‌ترتیب، تا آن حد که به مسئله اصالت کثرت ارتباط دارد، فلسفهٔ او بیشتر به فلسفهٔ دکارت شباهت دارد تا به فلسفهٔ اسپینوزا. در عین حال او معتقد نبود که دو نوع جوهر ذاتاً مختلف وجود دارد. هر جوهر فردی یک مرکز پویا و غیرمادی فعلیت است؛ و هیچ جوهر فردی را نمی‌توان عیناً همان امتداد هندسی دانست با این همه، این سخن بدان معنی نیست که واقعیت مرکب از تودهٔ آشفته و بی‌سامانی از جواهر فرد است. عالم تناسب و وحدتی است پویا که مبین عقل و اراده الهی است. فی‌المثل در مورد انسان یک وحدت پویا و فعال میان جواهر فردی که از آنها ترکیب یافته وجود دارد. در مورد عالم نیز چنین است. یک تناسب عام و کلّی میان جواهر فرد وجود دارد که گویی برای وصول به یک غایت مشترک با یکدیگر تواطؤ و

---

51. Monads

توافق دارند اصل این هماهنگی خداوند است. جواهر فرد آنچنان با یکدیگر اتصال دارند که اگرچه اینکه هیچ جوهر فردی مستقیماً در جوهر فرد دیگر تاثیر نمی‌کند، هر تغییری در هر جوهر فردی در کل نظامِ هماهنگی پیشین که خداوند آن را بنیاد نهاده است منعکس می‌شود. هر جوهر فردی بازتاب کل عالم است: عالم کبیر در عالم صغیر منعکس شده است، بنابراین یک ذهن نامتناهی می‌تواند با تأمل و تدبّر در یک جوهر فرد واحد حقیقت کل عالم را مطالعه کند.

بنابراین، اگر بخواهیم سیر اصالت عقل در قارّه را به عنوان شرح و بسطِ فلسفهٔ دکارت تلقی کنیم، شاید بتوانیم بگوییم که اسپینوزا فلسفهٔ دکارت را از دیدگاهی ایستا و لایب‌نیتس آن را از دیدگاهی پویا بسط داده است. در اسپینوزا دو نوع جوهر دکارت به تعیّنات متکثّری از یک جوهر واحد، که تحت دو صفت نامتناهی آن لحاظ می‌شود مبدل می‌گردد. در لایب‌نیتس اصالت کثرت دکارتی حفظ می‌شود، اما هر جوهر یا جوهر فردی به عنوان یک مرکز غیرمادی فعلیت مورد تفسیر قرار می‌گیرد، و مفهوم دکارتی جوهر مادی که مساوق با امتداد هندسی است وگویی حرکت از خارج بر آن اضافه شده است حذف می‌گردد. یا اینکه می‌توان این خط سیر را به نحو دیگری بیان کرد. اسپینوزا ثنویت دکارتی را با فرض یک اصالت وحدت جوهری یا وجودی، که در آن کثرت جواهر دکارتی به صورت تعیّنات یا «عوارض» یک جوهر الهی واحد درمی‌آید حل می‌کند. به هر حال لایب‌نیتس ثنویت دکارتی را با اثبات اصالت وحدتی کاملاً متفاوت با آنچه مورد اذعان اسپینوزا بوده است مرتفع می‌سازد. همهٔ جواهرفرد فی‌نفسه غیرمادی‌اند. بدین‌ترتیب ما با اصالت وحدت روبه‌رو هستیم بدین معنی که فقط یک نوع جوهر وجود دارد. اما در عین حال از آن حیث که کثرتی از جواهر فرد وجود دارد اصالت کثرت دکارتی حفظ می‌شود. وحدت پویای آنها ناشی از اینکه تعینات یا عوارض یک جوهر الهی‌اند نیست، بلکه ناشی از تناسب قبلی و هماهنگی پیشین است که خداوند بنیاد کرده است.

راه دیگر برای بیان این خط سیر ممکن است چنین باشد. در فلسفهٔ دکارت ثنویت حادّی به چشم می‌خورد بدین معنی که قوانین مکانیک و علیّت فاعلی بر قلمرو عالم مادّه حکمفرماست در حالی‌که عالم روحانی تابع اختیار و اصل غائیت است. اسپینوزا با فرضیهٔ اصالت‌وحدت خویش این ثنویت را بدین‌گونه مرتفع می‌سازد که روابطی علّی

میان اشیاء را در استلزام منطقی، مندرج می‌کند. همچنانکه در یک نظام ریاضی نتایج از مقدّمات لازم می‌آید، همچنان نیز در عالم طبیعت تعینّات، و یا آنچه اشیاء می‌نامیم، همراه با همه تبدّلاتشان از یک اصل وجودی، یعنی جوهر الهی، ناشی می‌شود. با این حال لایب‌نیتس سعی می‌کند تا علیّت مکانیکی را با اصل غائیّت تلفیق کند. هر جوهر فردی طبق یک قانون درونی منکشف می‌شود و بسط می‌یابد، اما کلّ نظام تبدّلات طبق اصل هماهنگی پیشین بنیاد[52] متوجه حصول یک غایت است. دکارت ملاحظه و اعتبار علل غایی را از فلسفهٔ طبیعی یا علم طبیعت طرد کرده است. اما در مورد لایب‌نیتس هیچ نیازی به اختیار میان دو شق علّیّت مکانیکی و غایی نیست؛ آنها در واقع دو جنبه از یک جریان است.

تأثیر فلسفهٔ قرون وسطی در نظامهای مبتنی بر مذهب اصالت.عقل دورهٔ ماقبل کانت به حد کافی آشکار است. مثلاً هر سه فیلسوف از مقولهٔ جوهر استفاده می‌کنند. در عین حال مفهوم جوهر به طور یکسان در معرض تغییرهای آشکار قرار می‌گیرد. در دکارت جوهر مادی مساوق با امتداد هندسی فرض می‌شود، و این نظرّیه‌ای است که با تفکر حکمای قرون وسطی غرابت دارد. در حالی که لایب‌نیتس می‌کوشد تا تفسیری اساساً پویا از تصور جوهر به دست دهد. و نیز هر چند مفهوم خداوند جز لاینفک نظامهای هر سه فیلسوف است، با این همه، در فلسفه‌های اسپینوزا و لایب‌نیتس تمایلی به حذف تصوّر خلق ارادی و شخص دیده می‌شود. در مورد اسپینوزا وضع آشکارا به همین منوال است. جوهر الهی به نحو ضروری خود را در حالات شئون و تعینات خویش اظهار می‌کند، و البته نه با ضرورتی که خارج از ذات تحمیل شده باشد (این امر ممتنع است، به جهت آنکه هیچ جوهر دیگری وجود ندارد)، بلکه با ضرورتی که ذاتی است. بنابراین، اختیار انسانی همراه با نظریه‌های مسیحی گناه و استحقاق و غیره از صحنه طرد می‌شوند. در واقع لایب‌نیتس سعی می‌کرد تا نظریهٔ خویش دربارهٔ بسط و تکامل شبه منطقی عالم را با قول به امکان وجودی عالم و اختیار انسان تلفیق کند و با مدّ نظر داشتن این غایت تمایزاتی را قائل شد. اما، چنانکه در جای خود خواهد آمد، این پرسش که آیا مساعی او با توفیق خاصی ملازم بوده است یا نه قابل بحث است. او سعی کرد که به

52. pre-established harmony

نظریهٔ قرون وسطایی (یا به نحو دقیقتر مسیحی) راز خلقت ارادی و شخصی عالم جنبهٔ عقلانی بدهد و در عین حال این نظریهٔ بنیادی را حفظ کند. اما وظیفه‌ای که وی برای خویش مقرر داشته بود چندان آسان نبود. دکارت در واقع یک کاتولیک معتقد بود، و لایب‌نیتس هم به مسیحی‌بودن خویش اعتراف می‌کرد. اما در اصالت عقل قاره به نحو عام می‌توان تمایلی به عقلانی کردن نظری اصول عقاید مسیحی مشاهده کرد.[۵۳] هر چند هگل البته به دورهٔ مختلف و جو فکری متفاوتی تعلق دارد، این تمایل در فلسفهٔ هگل به اوج اعتلای خود می‌رسد.

۳ـ مذهب اصالت تجربی انگلیس: ماهیت و سیر تکاملی آن

دیدیم که یقینی بودن ریاضیات، روش لمّی و استنتاجی آن و کاربرد موفقیت‌آمیز آن در علوم دورهٔ رنسانس در فراهم آوردن نمونه‌ای از روش و کمال مطلوبی از پرداخت، روند و غایت برای عقلی‌مذهبان قاره مفید بود. امّا علاوه بر کاربرد ریاضیات علم دورهٔ رنسانس جنبه دیگری نیز داشت. زیرا احساس می‌شد که پیشرفت علمی تا حدّ زیادی متکی بر توجه به معطیات تجربی و نیز استفاده از آزمایشهای منضبط است. توسّل به حجّیّت و سنت طرد شد، و به جای آن تجربه و اعتماد و اتکا به معطیات واقعی و آزمون تجربی فرضیات مورد توجه قرار گرفت. و هر چند نمی‌توانیم پیدایش مذهب اصالت تجربهٔ انگلیس را صرفاً بر حسب این عقیده که پیشرفت علمی مبتنی بر مشاهدهٔ عملی معطیات تجربی بود تبیین کنیم. بسط و گسترش روش تجربی در علوم طبعاً موجب تقویت و تأئید این نظریه می‌شد که همهٔ معرفت ما مبتنی بر ادراک و آشنایی مستقیم با حوادث بیرونی و درونی است. در واقع اصرار دانشمندان در رجوع به «واقعیات» قابل مشاهده به عنوان یک مبنای ضروری برای هر نوع نظریهٔ تبیینی قرینه و توجیه نظری خود را در این اصل موضوعهٔ تجربی می‌یافت که معرفت واقعی ما بالمآل مبتنی بر ادراک است.[۵۴] ما معرفت واقعی را با استدلال *لمّی* و با استنتاج شبه‌ریاضی از تصورات یا اصولی که به ادّعا فطری‌اند کسب نمی‌کنیم. بلکه فقط می‌توانیم با تجربه و در حدود

---

۵۳. این حکم اسپینوزا را که مسیحی نبود شامل نمی‌شود، و البته به آن نویسندگان قرن هجدهمی هم که عقاید مسیحی را ردّ می‌کردند راجع نیست. ولی این نویسندگان، هرچند اصالت عقلی به معنای جدید کلمه بودند، با این همه، فیلسوفان نظری به شیوهٔ دکارت و لایب‌نیتس نبودند.

۵۴. جلد سوم، صفحه ۲۹۰.

تجربه به اکتساب آنها نایل شویم. البته چیزی به عنوان استدلال لمّی وجود دارد و ما آن را در ریاضیات محض مشاهده می‌کنیم. و با چنین استدلالی به نتایجی که قطعی و مسلّم است می‌رسیم. اما قضایای ریاضی معلومات واقعی دربارهٔ عالم را به ما نمی‌دهد؛ بلکه، به تعبیر هیوم، فقط نسبتهای میان تصورات را بیان می‌دارد. برای کسب معلومات واقعی دربارهٔ عالم و دربارهٔ واقعیت به نحو عام می‌باید به تجربه و ادراک حسی و درون‌نگری رجوع کنیم، و هر چند چنین معرفت مبتنی بر استقراء از درجات مختلف احتمال برخوردار است به نحو مطلق قطعی نیست و نمی‌تواند باشد. اگر ما درصدد حصول یقین مطلقیم، باید خود را به قضایایی که چیزی دربارهٔ نِسَبِ تصورات یا لوازم معانی علامات بیان می‌دارد، اما معلومات واقعی دربارهٔ عالم به ما نمی‌دهد محصور کنیم، اگر ما خواستار وصول به معلومات واقعی دربارهٔ عالم هستیم باید خود را با احتمالات خرسند کنیم و احتمال تنها چیزی است که تعمیمات مبتنی بر استقرا می‌تواند آن را برای ما تضمین کند. نظام فلسفی که واجد یقین مطلق باشد و در عین حال برای ما معلوماتی دربارهٔ واقعیت فراهم آورد و در جریان کشف استنتاجی حقایق واقعی تاکنون ناشناخته قابل بسط و گسترش نامتناهی باشد پندار و سرابی بیش نیست.

درست است که وصف مذهب اصالت تجربه برای همهٔ کسانی که در عرف از پیروان مذهب اصالت تجربه محسوب می‌شوند مناسب نیست. اما این وصف نمودار گرایش کلی و تمایل عام برای این نهضت فکری است. ماهیت مذهب اصالت تجربه، به روشنترین وجه در سیر تاریخی آن آشکار می‌شود، زیرا می‌توان این سیر تاریخی را لااقل تا حد زیادی، عبارت از اطلاق تدریجی اصل موضوعی بدانیم که لاک تقریر و بیان کرده است، دایر بر اینکه همه تصورات ما از تجربه و ادراک حسّی و درون‌نگری ناشی می‌شود.

فرانسیس بیکن را می‌توان به لحاظ تأکید او بر مبنای تجربی معرفت و نیز بر استقراء در مقابل استنتاج برهانی، از اصحاب اصالت تجربه نامید. با این همه، مناسب بودن این نام در مورد هابز چندان واضح نیست. در واقع، وی قائل بود به اینکه همهٔ معرفت ما از احساس آغاز می‌شود و می‌تواند به احساس به عنوان منشأ نهایی آن مسترد گردد. و این امر به ما حق می‌دهد که او را از اصحاب اصالت تجربه بنامیم. در عین حال وی عمیقاً تحت تأثیر نظریهٔ روش ریاضی، به عنوان نمونهٔ استدلال بود، و از این حیث از دیگر

فیلسوفان انگلیسی اوایل دورهٔ جدید قرابت بیشتری به اصحاب اصالت عقل قاره داشت. به هر تقدیر وی از پیروان اصالت تسمیه بود و فکر نمی‌کرد که بتوان در واقع روابط علّی را به مدد برهان اثبات کرد. او مسلماً سعی می‌کرد که دامنهٔ علم مکانیک گالیله را آنچنان بسط دهد تا کل موضوع فلسفه را نیز شامل شود. اما به گمان من، اگر ناگزیر از انتخاب میان این دو عنوان باشیم، مناسب‌تر آن است که او را در زمرهٔ اصحاب اصالت تجربه قرار دهیم تا در زمرهٔ اصحاب اصالت عقل. من در جلد حاضر از این شیوه پیروی کرده‌ام، اما در عین حال کوشیده‌ام تا به برخی از قید و شرط‌های لازم در این خصوص اشاره کنم.

با این حال، پدر حقیقی مذهب اصالت تجربهٔ رسمی و متعارف انگلیسی جان‌لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲) بود که غرض صریح او تحقیق دربارهٔ منشأ، تیقّن و حدود معرفت انسانی و نیز مبانی و مدارج عقیده و ظن و تصدیق بود. در مورد نخستین مسئله، یعنی منشأ معرفت ما، وی به حملهٔ شدیدی بر علیه نظریهٔ تصورات فطری پرداخت، آنگاه سعی کرد نشان دهد که چگونه همهٔ تصوراتی را که داریم می‌توان بنابراین فرض که از ادراک حسی و درون‌نگری یا به تعبیر او، تأمل درونی نشأت می‌گیرد تبیین کرد. اما هر چند لاک در نهایت به منشأ تجربی همهٔ تصورات ما حکم می‌کرد، اما معرفت را به داده‌های بی‌واسطهٔ تجربه محدود نمی‌کرد. بلکه برعکس، تصوّرات مرکبی هست که دارای مصادیق عینی است و از تصورات بسیط تألیف شده است. بدین‌گونه است که ما مثلاً تصور جوهر مادی یعنی تصور موضوع یا زیرنهاده‌ای[55] داریم که حامل کیفیات اولیه‌ای چون امتداد و نیز قوایی است که در مدرک تصورات زنگ، صدا و غیره را ایجاد می‌کند. لاک قطع و یقین داشت که عملاً جواهر مادی جزئی وجود دارد ولو اینکه ما هرگز نتوانیم آنها را ادراک کنیم. به همین نحو ما تصور مرکب رابطهٔ علّی را داریم؛ و لاک از اصل علّیت برای اثبات وجود خداوند، یعنی موجودی که متعلّق بی‌واسطه تجربه نیست استفاده می‌کرد. به تعبیر دیگر، لاک این نظریهٔ اصالت تجربی که همهٔ تصورات ما از تجربه نشأت می‌گیرد را با یک مابعدالطبیعهٔ معتدل تلفیق می‌کرد و اگر بارکلی و هیوم نبودند، ممکن بود تمایل داشته باشیم به اینکه فلسفهٔ لاک را به عنوان نوع رنگ‌باخته‌ای

---

55. substratum

از حکمت مدرسی که برخی عناصر دکارتی در آن گنجانده شده و کل آن با روشی ناسازگار و گاهی مبهم بیان گردیده است تلقی کنیم. اما در واقع امر ما بالطبع میل داریم که فلسفهٔ او را به عنوان مبدأ عزیمتی برای اخلاف اصالت تجربی او لحاظ کنیم.

بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳) نظریهٔ جوهر مادی لاک را مورد حمله قرار داد. در واقع، او انگیزهٔ خاصی جهت بسط و تفصیل این نکته داشت، زیرا به نظر وی اعتقاد به جوهر مادی، اصلی اصیل در مذهب اصالت ماده به شمار می‌رفت که به عنوان یک مسیحی با اخلاص درصدد نقض و ابطال آن بود. اما البته دلایل وجهات دیگری برای ردّ نظریه لاک داشت. یکی این جهت یا دلیل کلی اصالت تجربیان بود که جوهر مادی بنا به تعریفی که لاک به دست داده بود یک زیرنهاده یا موضوع غیرقابل شناسایی است، بنابراین ما هیچ تصور واضحی از آن نداریم و هیچ ضمانتی برای این قول که آن وجود ندارد در دست نیست. چیزی که آن را جوهر مادی می‌نامیم به طور ساده همان چیزی است که وجود آن را ادراک می‌کنیم. اما هیچ کس موضوع غیرقابل ادراک را ادراک نکرده است و نمی‌تواند ادراک کند. پس تجربه هیچ جهتی برای حکم به وجود آن برایمان فراهم نمی‌آورد. اما دلایل دیگری وجود داشت که از این عادت ناخجسته یا روش عام، هر چند نه غیرقابل تغییرِ لاک ناشی می‌شد که گویی قائل بود این تصورات است و نه اشیاء که ما به نحو مستقیم و بی‌واسطه ادراک می‌کنیم. بارکلی با آغاز از موقف لاک در خصوص کیفیات اوّلیّه و ثانویّه (که در فصل مربوط به لاک توضیح داده خواهد شد) چنین استدلال می‌کرد که همهٔ آنها، من‌جمله کیفیات اوّلیّه، از قبیل امتداد، شکل و حرکت، تصوراتند. وی آنگاه می‌پرسید که چگونه تصورات محتملاً می‌توانستند در جوهر مادی موجود باشند و یا جوهر مادی حامل آنها باشد. اگر هر آنچه ادراک می‌کنیم تصورات باشد، این تصورات باید در اذهان موجود باشد. قول به اینکه آنها در یک موضوع مادی غیرقابل شناخت وجود دارد قولی نامعقول است. موضوع مادی دیگر هیچ وظیفه ممکنی برای ایفا ندارد.

قول به اینکه بارکلی خود را از جوهر مادّی لاک رها ساخت فقط ذکر یک جنبه از اصالت تجربهٔ اوست. و درست همان‌طور که مذهب اصالت تجربهٔ لاک فقط جزئی از فلسفهٔ اوست مذهب اصالت تجربهٔ بارکلی هم فقط جنبه‌ای از فلسفهٔ وی است. زیرا او به تأسیس یک مابعدالطبیعهٔ نظری اصالت معنایی که برای آن تنها واقعیت عبارت از خداوند، اذهان متناهی و تصورات اذهان متناهی است پرداخت. در واقع او نتایج مذهب

اصالت تجربی خویش را به عنوان شالودهٔ یک مابعدالطبیعه توحیدی خداپرستانه مورد استفاده قرار داد. و این کوشش برای تأسیس یک فلسفهٔ مابعدالطبیعی بر مبنای پدیداری بودن اشیاء مادی از نکات عمدهٔ مورد توجه در تفکر بارکلی به شمار می‌رود. اما در ارائهٔ یک طرح اجمالی و بالضروره غیرکافی دربارهٔ سیر مذهب اصالت تجربهٔ رسمی در انگلستان کافی است که توجه خواننده را به حذف جوهر مادی لاک به وسیله وی جلب نماییم. اگر عجالتاً از نظریهٔ «تصورات» صرف‌نظر نماییم، می‌توان گفت که برای بارکلی شیء به اصطلاح مادی یا متعلّق حسّی صرفاً عبارت از پدیدارها یعنی آن کیفیاتی است که ما در آن ادراک می‌کنیم. به عقیدهٔ بارکلی این دقیقاً همان چیزی است که هر کسی در کوچه و بازار به آن اعتقاد دارد. زیرا او هرگز چیزی دربارهٔ شیء عجیب و غریبی چون جوهر یا موضوع نشنیده است تا چه رسد به اینکه آنها را ادراک کرده باشد به نظر انسان عامی درخت به طور ساده همان چیزی است که آن را ادراک می‌کنیم یا می‌توانیم آن را ادراک کنیم. و آنچه ادراک می‌کنیم و می‌توانیم ادراک کنیم فقط کیفیات است.

و اما تحلیل اصالت پدیداری بارکلی از اشیاء مادی به نفوس متناهی بسط نیافت. به تعبیر دیگر، هر چند وی جوهر مادّی را حذف کرد، اما جوهر روحانی را حفظ نمود. با این همه، هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) به حذف جوهر روحانی نیز مبادرت کرد. همهٔ تصورات ما از انطباعات حسی[56] و از معطیات ابتدائی تجربه اخذ شده است. برای تعیین مصداق و مدلول عینی هر تصور مرکبی باید بپرسیم که از چه انطباعات و تأثیرات حسّی اخذ شده است. و امّا هیچ انطباعی از یک جوهر روحانی وجود ندارد. اگر من در خود تأمل کنم، فقط یک سلسله از عوارض نفسانی از قبیل امیال، احساسات و افکار را ادراک می‌کنم. من در هیچ جایی نفس و یا یک جوهر دائم ثابتی که حامل عوارض باشد ادراک نمی‌کنم. این که ما تصوری از یک جوهر روحانی داریم با توجه عمل تداعی ذهنی قابل توجیه است اما ما هیچ دلیلی برای حکم به این که چنین جوهری وجود دارد در دست نداریم.

با این همه در آثار هیوم، تحلیل تصور جوهر روحانی به اندازهٔ تحلیل وی از رابطهٔ علّی، موقعیتی آن‌چنان ممتاز ندارد. او بر طبق روال عادی خویش می‌پرسد تصوّر ما از علیت از چه انطباع یا انطباعاتی اخذ شده است.و پاسخ می‌دهد که همهٔ آنچه ما از علیت

---

56. impressions

مشاهده می‌کنیم نوعی همبودی یا معیت[57] مستمر است. فی‌المثل وقتی که متعاقب الف. ب واقع شود، به نحوی که وقتی الف مفقود باشد، ب نیز واقع نمی‌شود و وقتی که ب واقع می‌شود، تا آن حدی که از لحاظ تجربی برایمان قابل اثبات باشد، همیشه مسبوق به الف باشد، می‌گوییم که الف علت و ب معلول است. مسلماً تصور ارتباط ضروری نیز جزئی از تصورمان از علّیّت است. اما نمی‌توانیم به هیچ‌گونه انطباع حسّیی که مفهوم ضرورت از آن مستفاد شود اشاره کنیم. مفهوم ضرورت را می‌توان با استفاده از اصل تداعی معانی توجیه کرد و به اصطلاح مساهمت ذهن یا فاعل شناسایی است. ما می‌توانیم روابط عینی میان علت الف و معلول ب را هر قدر که بخواهیم مورد مداقه قرار دهیم، ولی چیزی بیش از یک معیت ثابت و مستمر نخواهیم یافت.

بنابراین آشکار است که ما حقاً نمی‌توانیم از اصل علیت برای تعالی از تجربه به نحوی استفاده کنیم که موجب بسط معرفت ما گردد. ما بدان سبب می‌گوییم که الف علت ب است که تا آن حد که تجربه اجازه می‌دهد، می‌بینیم که متعاقبِ وقوع الف همیشه ب واقع می‌شود و تا وقوع الف قبلاً مسلّم نباشد وقوع ب مسلّم نیست. و هر چند می‌توانیم معتقد باشیم که ب دارای علتی است، ولی نمی‌توانیم به حق استدلال کنیم که الف این علت است مگر آنکه وقوع الف و ب را در نسبت و رابطه‌ای که هم‌اکنون توصیف کردیم مشاهده کنیم. بنابراین نمی‌توانیم استدلال کنیم که پدیدارها معلول جواهری‌اند که نه فقط ما آنها را هرگز مشاهده نکرده‌ایم، بلکه خود در اصل غیرقابل مشاهده‌اند. و نیز نمی‌توانیم چنانکه لاک و بارکلی هر یک به شیوه خاص خود استدلال کرده‌اند از این طریق وجود خداوند را اثبات کنیم. اگر بخواهیم می‌توانیم فریضه‌ای را تشکیل دهیم. اما هیچ‌گونه برهان علّی برای اثبات وجود خداوند محتملاً نمی‌تواند مفید معرفت یقینی باشد. زیرا خداوند، متعالی از تجربهٔ ماست. بنابراین با هیوم، مابعدالطبیعه لاک و بارکلی هر دو به قعر دریا می‌رود و هم اذهان و هم ابدان بر حسب مبادی مذهب اصالت پدیداری[58] مورد تحلیل قرار می‌گیرد. در واقع دربارهٔ بسیار اندکی از امور می‌توانیم متیقّن باشیم، و ظاهراً شکاکیت این امر مؤدّی به شکاکیت می‌شود. امّا چنانکه بعداً خواهیم دید، هیوم پاسخ می‌دهد که ما نمی‌توانیم بر طبق شکاکیّت محض زندگی و

57. conjunction

58. Phenomenalism

عمل نماییم. زندگی عملی مبتنی بر اعتقاداتی چون اعتقاد به یکنواختی طبیعت[59] است که هیچ‌گونه توجیه کامل عقلانی نمی‌تواند برای آن ارائه شود. امّا این امر، هیچ دلیلی جهت طرد این اعتقادات نیست. انسان می‌تواند در اطاق مطالعهٔ خویش شکاک باشد و درک کند که کمتر چیزی قابل برهان عقلی است. امّا وقتی که از تأملات فلسفی خویش منصرف می‌شود، می‌باید بر مبنای معتقدات عامی که همه مردم بدان عمل می‌کنند عمل نماید، حال عقاید فلسفی آنان هر چه می‌خواهد باشد.

آن جنبه از مذهب اصالت تجربهٔ کلاسیک بریتانیا که در بادی امر در ذهن تأثیر می‌گذارد شاید جنبهٔ منفی آن یعنی حذف تدریجی مابعدالطبیعهٔ سنتی باشد. اما توجه به جنبه‌های مثبت‌تر آن واجد اهمیت است. فی‌المثل می‌توانیم رشدِ روندِ جدیدی را در فلسفه که اکنون کلاً به تحلیل زبان یا تحلیل منطقی معروف است مشاهده کنیم. بارکلی این سؤال را مطرح می‌کند که معنای این قول که یک شیء مادّی وجود دارد چیست؟ و به این سؤال چنین پاسخ می‌دهد که قول به اینکه یک شیء مادّی وجود دارد مساوق با این است که این شیء به وسیلهٔ یک فاعل شناسایی ادراک می‌شود. هیوم می‌پرسد معنای این قول که الف علت ب است چیست و خود پاسخی اصالت پدیداری به آن می‌دهد. به علاوه در فلسفهٔ هیوم می‌توان همهٔ اصول عمدهٔ آنچه را که گاهی در «مذهب اصالت تجربهٔ منطقی»[60] نامیده می‌شود یافت. و واقعیت این مسئله بعداً بیان خواهد شد. اما از پیش توجه به این نکته شایستهٔ ذکر است که هیوم تا حدّ زیادی یک فیلسوف زنده است. درست است که او غالباً به زبان روانشناختی سؤالها و جوابهایی بیان می‌دارد که حتی کسانی که او را به وجهی به عنوان استاد خود قبول دارند ممکن است آنها را به شیوه‌ای دیگر بیان کنند. اما این امر هیچ تأثیری در این معنی ندارد که او یکی از فیلسوفانی است که تفکرش نیرویی زنده در فلسفهٔ معاصر است.

۴ـ قرن هفدهم

در قرن هفدهم و نه در قرن هجدهم است که ما قویترین بروز و ظهور داعیهٔ تأسیس مکاتب فلسفی منظم را که تا حد زیادی مدیون جهان‌بینی علمی جدید است مشاهده

---

59. uniformity

60. logical empiricism

می‌کنیم. قرن بعد به همان اندازه شاهد تأملات مابعدالطبیعی درخشان و جسورانه نیست، و در واپسین دهه‌های آن با آراء ایمانوئل کانت نقطهٔ عطف جدیدی در فلسفه آغاز می‌شود.

اگر عجالتاً از فرانسیس بیکن صرف‌نظر کنیم، می‌توان گفت که در قرن هفدهم دو نظام فلسفی در رأس قرار می‌گیرد، یعنی نظام فلسفهٔ دکارت در قاره اروپا به جز انگلستان، و نظام هابز در انگلستان، فلسفهٔ آنان هم از جهت معرفت‌شناسی و هم از دیدگاه مابعدالطبیعی بسیار اختلاف دارد. اما هر دو فیلسوف تحت تأثیر آرمان روش ریاضی قرار گرفته بودند و هر دو در مقیاس وسیعی نظام‌ساز بودند. می‌توان خاطرنشان کرد که هابز، که روابط شخصی با مِرسِن[61] از دوستان دکارت داشت، با *تأملات* دکارت آشنایی داشت و سلسله‌اعتراضاتی بر ضد آنان نگاشت که دکارت به آنان پاسخ داد.

فلسفهٔ هابز باعث واکنش شدیدی در انگلستان گردید. خاصه گروه به اصطلاح افلاطونیان کیمبریج، کسانی از قبیل کادورث[62] (۱۶۱۷ـ۱۶۸۸) و هنری مور[63] (۱۶۱۴-۱۶۸۷) با نظریهٔ اصالت ماده، اصل موجبیّت و آنچه را که کفر و الحاد او تلقی می‌کردند به مخالفت برخاستند. آنان همچنین با مذهب اصالت تجربه مخالف بودند و غالباً از پیروان و مذهب اصالت عقل، محسوب می‌شوند. اما هر چند برخی از آنان در واقع تا حد کمی متأثر از دکارت بودند، مذهب اصالت عقل آنان از منابع دیگری نشأت می‌گرفت. آنان به حقایق یا مبادی اولیه نظری و اخلاقی که مأخوذ از تجربه نیست. اما بی‌واسطه به وسیلهٔ عقل ادراک می‌شود و انعکاس حقیقت الهی ازلی است، اعتقاد داشتند. و نیز سعی و اهتمام آنها مصروف به نشان دادن معقولیّت[64] مسیحیت بود. آنان را می‌توان افلاطونیان مسیحی نامید مشروط به اینکه از لفظ «افلاطونی» معنای عام آن دریافت شود. در کتابهای تاریخ فلسفه بندرت جایگاه ممتاز و مشخصی به آنان داده می‌شود. اما ذکر وجود آنان حداقل از این حیث مفید است که این قول رایج را تصحیح می‌کند که فلسفهٔ بریتانیا، البته با صرف نظر از میان‌پردهٔ ایدئالیستی نیمهٔ دوم قرن نوزدهم و نخستین دهه‌های قرن بیستم کلاً دارای خصوصیت اصالت تجربی بوده است. مذهب اصالت تجربه بی‌شک خصوصیت ممیّز فلسفهٔ انگلستان است. اما در عین حال سنتی

61. Mersenne
62. Cudworth
63. Henry More
64. reasonableness

دیگر ولو با تشخصی کمتر، وجود دارد که مکتب افلاطونیان کیمبریج در قرن هفدهم جنبه‌ای از آن را تشکیل می‌دهد.

تأثیر حوزهٔ دکارت در قاره از تأثیر نظام هابز در انگلستان بیشتر بود. اما در عین حال این تصور که فلسفهٔ دکارت هر مانعی را حتی در فرانسه از پیش‌روی برمی‌داشت غلط است. یک نمونهٔ قابل توجه از واکنش مخالفت‌آمیز به فلسفهٔ او در مورد بِلِزْ پاسکال[۶۵] (۱۶۲۳-۱۶۶۲) دیده می‌شود. پاسکال این کیرکگارد[۶۶] قرن هفدهم، در مخالفت خویش آشتی‌ناپذیر بود، و این مخالفت البته متوجه ریاضیات (که او خود نیز در آن نبوغی داشت) نبود، بلکه متوجه روحیهٔ فلسفهٔ دکارت بود که آن را دارای خصوصیت طبیعت‌گرایانه تلقی می‌کرد. او به نفع دفاع از مسیحیت از یک سو بر ضعف انسان و از طرف دیگر بر احتیاج او به ایمان و تسلیم به وحی و فضل[۶۷] الهی تأکید می‌کرد.

قبلاً دیدیم که دکارت میراثی را به شکل مسئله تعامل یا تأثیر متقابل نفس و بدن از خویش به جای گذاشت و این مسئله به وسیلهٔ پیروان نظریهٔ علل موقعی مورد بحث قرار گرفت. در میان نامهای ایشان گاهی با نام مالبرانش (۱۶۳۸-۱۷۱۵) مواجه می‌شویم. اما هر چند اگر فقط به یک جنبه از تفکر وی نظر داشته باشیم، می‌توانیم او را از اصحاب نظریهٔ علل موقعی بنامیم، اما فلسفهٔ او از حدّ نظریهٔ اصالت موقعی به غایت فراتر رفته است. نظام او نظام مابعدالطبیعی اصیلی بود که عناصری مأخوذ از فلسفهٔ دکارت را با عناصری ملهم از آراء قدیس اوگوستینوس تلفیق می‌کرد. و اگر مالبرانش متعلق به فرقهٔ کشیشان واعظ بود سعی در آن نداشت تا در محدودهٔ اعتقادات عامه بماند، نظام او می‌توانست به صورت یک نظام وحدت وجودی ایدئالیستی درآید. فلسفهٔ او بدان‌گونه که هست پیوسته یکی از قابل توجه‌ترین ثمرات تفکر فرانسه باقی می‌ماند. در ضمن فلسفهٔ او تأثیری در ذهن اسقف بارکلی در قرن هجدهم اعمال کرد.

بنابراین در قرن هفدهم نظامهای هابز، دکارت و مالبرانش را داریم. اما این فلسفه‌ها به هیچ‌وجه تنها دستاوردهای قابل توجه قرن نیست. سال ۱۶۳۲ مصادف با تولد دو تن از متفکران عمدهٔ دوران ماقبل کانت در فلسفهٔ جدید، یعنی اسپینوزا در هلند و لاک در انگلستان، است، اما زندگی آنان و نیز فلسفه‌هایشان بسیار متفاوت بود. اسپینوزا کم و

65. Blaise Pascal
66. Kierkegaard
67. grace

بیش انزواطلب و مقهور شهود واقعیتی واحد بود، جوهر الهی ازلی واحدی که در تعیّنات متناهیی که ما آنها را اشیا می‌نامیم، خود را متجلی می‌کند. او این جوهر واحد را خداوند یا طبیعت می‌نامید. به وضوح ما در اینجا با ابهامی مواجه می‌شویم. اگر ما بر نام دوم (طبیعت) تأکید ورزیم، با نوعی مذهب اصالت وحدت طبیعت‌گرایانه روبه‌رو می‌شویم که در آن خدای مسیحیت و دین یهود (اسپینوزا خود یک یهودی بود) حذف و طرد می‌شود. در دوران مورد بحث، اسپینوزا غالباً به همین معنی شناخته و تفسیر شده بود و به همین جهت او را ملحد می‌شمردند و تکفیر می‌کردند. از این رو تأثیر او به غایت محدود بود و تا زمان نهضت رمانتیک آلمانی و دوران ایدئالیسم آلمانیِ بعد از کانت، هنگامی که بر لفظ خداوند در عبارت «خداوند یا طبیعت» تأکید می‌شد و اسپینوزا به عنوان یک مست و دیوانهٔ خدا ترسیم می‌گردید، مقام مناسب خود را نیافت. برعکس، لاک به هیچ‌وجه فردی انزواطلب نبود. او دوست عالمان طبیعت و فیلسوفان بود و در حاشیهٔ عالم بزرگ حرکت می‌کرد و شاغل بعضی از مناصب دولتی بود. فلسفهٔ او چنانکه قبلاً گفته شد، از یک طرح نسبتاً سنتی پیروی می‌کرد: وی بسیار مورد احترام بود؛ و نه تنها سیر بعدی فلسفهٔ انگلیس بلکه همچنین فلسفهٔ عصر روشنگری فرانسه در قرن هجدهم را عمیقاً تحت تأثیر قرار داد. در واقع دامنهٔ نفوذ و تأثیر لاک نقض آشکاری از این تصور است که تفکر انگلستان و قاره در دورهٔ ماقبل کانت در مجراهای موازی یکدیگر و بدون آمیخته‌شدن آبهایشان جریان داشته است.

در سال ۱۶۴۲، یعنی ده سال بعد از تولد لاک یکی دیگر از با نفوذترین شخصیتهای تفکر جدید یعنی اسحق نیوتن به دنیا آمد. البته او اولاً و بالذات یک فیلسوف، به معنایی که امروزه این لفظ را به کار می‌بریم نبود، و اهمیت عظیم او در این است که وی از همهٔ جهات نظریهٔ علمی کلاسیک دربارهٔ عالم را که به‌ویژه گالیله در اعتلای آن سعی فراوان مبذول داشته بود تکمیل کرد. اما نیوتن بیشتر از گالیله بر اهمیت مشاهدهٔ تجربی و استقراء و جایگاه احتمال در علم تأکید می‌ورزید. به همین جهت علم طبیعت او بتدریج باعث فروپاشیدگی طرح گالیله‌ای ـ دکارتی از یک روش لمّی گردید و روند تجربه‌گرایانه را در حوزهٔ فلسفه تشویق کرد. بدین‌ترتیب او تا حد قابل ملاحظه‌ای در ذهن هیوم تأثیر نهاد. در عین حال نیوتن هر چند اوّلاً یک فیلسوف نبود، اما از خروج از حوزه علم طبیعت یا «فلسفهٔ تجربی» و استغراق در تأملات مابعدالطبیعی اَبایی نداشت. در واقع

روش مطمئنی که او با آن از فرضیات طبیعی نتایجی مابعدالطبیعی استخراج می‌کرد مورد حمله و اعتراض بارکلی قرار گرفت که از نظر او خصوصیت رقیق و سست روابط میان علم طبیعت نیوتنی و نتایج مابعدالطبیعی او می‌توانست تأثیر اسف‌باری در اذهان بشر داشته باشد. و در واقع عده‌ای از فیلسوفان فرانسوی قرن هجدهم، در عین اینکه نحوه کلی تقرّب نیوتن به علم طبیعت را می‌پذیرفتند، آن را در یک متن و قالب غیردینی و الهی که با ذهن نیوتن بیگانه بود مورد استفاده قرار می‌دادند. در اواخر قرن هجدهم فیزیک نیوتنی در تفکر کانت تأثیری عمیق به جای گذاشت.

هر چند لایب نیتس تا سال ۱۷۱۶ در قید حیات بود، اما منی‌توان او را آخرین فیلسوف بزرگ نظری قرن هفدهم تلقی کرد. او به وضوح نوعی احترام برای اسپینوزا قائل بود، هر چند وی این احترام را برای عامّهٔ مردم اظهار نمی‌داشت. به علاوه او سعی می‌کرد که به اصطلاح اسپینوزا را بر گردن دکارت بیاویزد چنانکه گویی نظام اسپینوا را یک گسترش منطقی فلسفهٔ دکارت تلقی می‌کرد. به تعبیر دیگر، او ظاهراً در روشن‌ساختن این امر که فلسفهٔ او تا حد زیادی با فلسفهٔ پیشینیانش اختلاف دارد، یا دقیقتر بگوییم، در توضیح اینکه فلسفهٔ او شامل همهٔ نکات خوب و مثبت فلسفهٔ آنان است و در عین حال نکات بد آراء دکارت را که در سیر خویش به نظام اسپینوزا منتهی می‌شد ندارد، با اشکالاتی مواجه شده است. به هر تقدیر هیچ شکی نیست که لایب نیتس نسبت به روحیهٔ کلی و الهام‌پذیری از حوزهٔ اصالت عقل قاره وفادار باقی ماند. او بررسی دقیق و نقادانه‌ای از مذهب اصالت تجربهٔ لاک به عمل آورد که بالاخره آن را تحت عنوان *مقالاتی نو دربارهٔ فهم انسانی*[۶۸] انتشار داد.

لایب نیتس، مانند نیوتن (در واقع مانند دکارت)، ریاضیدانی برجسته بود، هر چند با نظریات نیوتن دربارهٔ مکان و زمان موافقت نداشت؛ و او در باب این موضوع، مناظراتی را با سیموئل کلارک[۶۹] یکی از مریدان و ستایشگران نیوتن، انجام داد. اما هرچند لایب‌نیتس ریاضیدانی بزرگ بود و هر چند تأثیر بررسیها و مطالعات ریاضی او در فلسفهٔ وی وضوح تامّ دارد، ذهنش آنچنان جامع‌الاطراف و ذوفنون بود که هیچ جای شگفتی نیست اگر بتوان تنوع عظیمی از عناصر و خطوط فکری را در آثار متعدد او یافت.

68. *New Essays Concerning the Human Undrestanding.*

69. Samuel Clarke

فی‌المثل تصور او از عالم به عنوان نظامی پویا متشکل از موجودات فعال (جواهر فرد) که متدرجاً در حال بسط و انکشاف ذاتی و تکامل‌اند و نیز تصور او از تاریخ بشر، به عنوان واقعیتی که به سوی غایت معقولی در حرکت است، محتملاً در پیدایش دیدگاه تاریخی، نوعی تأثیر داشته است. و نیز به واسطهٔ جنبه‌هایی از تفکر خویش، مانند تفسیر وی از مکان و زمان به عنوان اموری پدیداری و اعتباری، راه را برای کانت هموار کرد. با این همه، ما در تأثیر لایب‌نیتس و یا از تقدم نسبی او در اظهار نظریه‌ای که برخی از متفکران بعدی بدان قائل شده‌اند سخنی به میان می‌آوریم به معنای انکار این امر نیست که نظام او فی‌نفسه شایان توجه است.

۵ـ قرن هجدهم

قرن هجدهم به قرن روشنگری (و نیز به عصر خرد) معروف است. به دشواری می‌توان این اصطلاح را تعریف کرد، زیرا هر چند ما از فلسفهٔ روشنگری سخن می‌گوییم، مراد ما هیچ مکتب خاص و یا نظریات فلسفی مشخصی نیست. به هر حال این تعبیر نمودار نوعی موقف فکری ملکهٔ ذهنی عام و رایج و جهان‌بینی است که می‌توان آنها را به نحوی کلی توصیف کرد.

به شرط آنکه کلمهٔ «عقل‌گرایانهٔ» ضرورةً برای دلالت بر مذهب اصالت عقل به معنایی که در بخش دوم این فصل توضیح داده شد اراده نشود، می‌توان گفت که روحیهٔ کلی نهضت روشنگری دارای خصوصیت عقل‌گرایانه بوده است. به این معنی که متفکران و نویسندگان نمونه این دوره اعتقاد داشتند که عقل بشری ابزار خاصّ و یگانهٔ حل مسائل مربوط به انسان و جامعه است. همان‌طور که نیوتن طبیعت را مورد تفسیر قرار داده بود و طرحی برای پژوهش آزاد و معقول و فارغ از تعصب عالم طبیعت فراهم آورده بود انسان نیز باید عقل خویش را برای تفسیر حیات سیاسی، اجتماعی، دینی و اخلاقی به کار گیرد. البته می‌توان گفت که آرمان استفاده از عقل برای تفسیر زندگی انسان به هیچ‌وجه با تفکر حکمای مدرسی قرون وسطی بیگانه نبوده است. و این مطلب البته درست است. اما نکته این است که مقصود کلی نویسندگان عصر روشنگری از عقل، عقلی بود که اعتقاد به وحی، تسلیم در برابر قدرت و مرجعیت، احترام به آداب و سنن و نهادهای تثبیت‌شده مانعی در راه آن نباشد. در حوزهٔ دین برخی سعی می‌کردند تا مسئلهٔ

دین را با نوعی تبیین طبیعت‌گرایانه منتفی سازند؛ اما حتی آن کسانی که اعتقاد دینی را حفظ می‌کردند صرفاً آن را بر مبنای عقل صرف و بدون اتکا به وحی الهی تردیدناپذیر و یا تجربهٔ عاطفی یا عرفانی تبیین می‌کردند. در حوزهٔ اخلاق این تمایل وجود داشت که اخلاق را از همهٔ مقدّمات مابعدالطبیعی و کلامی منفک کنند و از این حیث آن را علمی مستقل سازند. در قلمروهای اجتماعی و سیاسی نیز متفکران مشخص عصر روشنگری درصدد بودند تا مبنایی معقول و توجیهی برای اجتماع سیاسی بیابند. در نخستین بخش این فصل، از نظریهٔ هیوم دائر بر اینکه دانش انسان برای تکمیل دانش طبیعت مورد نیاز است ذکری به میان آمد. این نظریهٔ وی تا حد زیادی نمودار روحیهٔ عصر روشنگری است. زیرا نهضت روشنگری نمودار یک واکنش بشرگرایانه بر ضدّ تحولات جدید در علم و یا فلسفهٔ طبیعت که از مرحلهٔ علمی رنسانس آغاز شده و در آثار نیوتن به کمال خویش رسیده است نیست. بلکه نهضت روشنگری نمودار بسط و گسترش جهان‌بینی علمی به خود انسان و تلفیق مکتب اصالت بشر، که از مشخصات نخستین مرحلهٔ رنسانس بود، با این جهان‌بینی علمی است.

در واقع، اختلاف فاحشی میان آراء فیلسوفان مختلف عصر روشنگری وجود داشت بعضی معتقد به مبادی بدیهی بالذات بودند که صدق آنها به وسیلهٔ عقل عاری از پیشداوری به نحو بی‌واسطه ادراک می‌شود. برخی دیگر از پیروان اصالت تجربه بودند. برخی معتقد به خدا بودند و برخی نبودند. بعلاوه، در میان مراحل مختلف، نهضت روشنگری در بریتانیا، فرانسه و آلمان از حیث روحیه اختلافات قابل ملاحظه‌ای وجود داشت. مثلاً در فرانسه متفکران مشخّص این دوره نسبت به «آنسین رژیم»[۷۰] و کلیسا سخت خصومت می‌ورزیدند، اما در انگلستان انقلاب قبلاً روی داده بود و مذهب کاتولیک با نظریهٔ صریح و اکید وحی و نیز مرجعیّت مآبی[۷۱] آن ارزش و اعتبار چندانی نداشت، و از هر حیث هنوز هم یک دین تحریم شده محسوب می‌شود. بنابراین انتظار نداریم که در میان فیلسوفان انگلیس در عصر روشنگری همان درجه از خصومت نسبت به کلیسای رسمی و یا نسبت به قوای کشوری بیابیم که در میان برخی از معاصران فرانسوی آنها می‌بینیم. و نیز تفسیرهای خام مبتنی بر مذهب اصالت ماده از ذهن انسان و

---

۷۰. ancien régime = رژیم سابق: حکومت قبل از انقلاب سال ۱۷۸۹ - م.

71. authoritarianism

اعمال نفسانی بیشتر از خصوصیات حوزهٔ خاصی از متفکران فرانسه است تا از خصوصیات متفکران انگلیسی آن دوران.

در عین حال، علی‌رغم همهٔ اختلافات در روحیه و در اصول اعتقادی خاص، تبادل قابل ملاحظهٔ آراء میان نویسندگان فرانسه و انگلستان وجود داشته است. فی‌المثل لاک تأثیر شایانی در تفکر قرن هجدهم در فرانسه داشته است. در عمل گروهی متفکر و نویسندهٔ صاحب ذهنیت بین‌المللی و پیروانش جهان‌میهنی بودند که لااقل در خصومت نسبت به استبداد کلیسائی و سیاسی که بر حسب شرایط به درجات مختلف خودنمایی می‌کرد و نیز در خصومت نسبت به آنچه آن را تاریک‌اندیشی و خودکامگی تلقی می‌کردند وحدت نظر داشتند. آنان به فلسفه به عنوان افرادی برای آزادی، روشنگری و پیشرفت اجتماعی و سیاسی می‌نگریستند.

به طور خلاصه آنان کم و بیش به معنای جدید کلمه عقل‌گرا بودند، عقل‌گرا و آزاداندیشانی بودند که اعتماد و اطمینان عمیقی به قدرت عقل برای ارتقاء و اعتلای انسان و جامعه داشتند و معتقد به آثار زیانبار استبداد و مطلق‌گرایی سیاسی و کلیسایی بودند یا به تعبیر دیگر عقل‌گرایان آزاداندیش و انسان‌دوست قرن نوزدهم از اخلاف متفکران مشخص عصر روشنگری بودند.

نظامهای بزرگ قرن هفدهم در هموار کردن راه برای نهضت روشنگری مؤثر بودند. اما ما در قرن هجدهم چندان با فیلسوفان برجسته‌ای که مشغول شرح و بسط نظامهای مابعدالطبیعی اصیل و متعارض یکدیگر باشند مواجه نمی‌شویم. بلکه عدهٔ نسبتاً عظیمی از نویسندگان را می‌بینیم که اعتقاد به پیشرفت دارند و در این عقیده راسخ‌اند که اگر روشنگری از طریق تأمل فلسفی رواج یابد، در حیات اخلاقی و اجتماعی و سیاسی انسان مرتبه‌ای از پیشرفت را فراهم می‌آورد که شایستهٔ عصری است که قبلاً واجد یک تفسیر علمی از طبیعت شده است. فیلسوفان قرن هجدهم فرانسه به ندرت مقام و ارجمندی دکارت را داشتند، اما آثار آنان که برای مردم تحصیلکرده به آسانی قابل فهم و گاه سطحی بود به طور انکارناپذیری مؤثر بود. این آثار در وقوع انقلاب فرانسه سهمی داشت و فیلسوفان عصر روشنگری به طور کلی تأثیر پایداری در تکوین ذهن آزاداندیش و نیز در رشد بینش عرفی غیردینی داشتند. می‌توان نظر مساعد یا غیرمساعدی نسبت به آراء و افکار کسانی چون دیدرو و ولتر داشت. اما به سختی می‌توان انکار کرد که افکار

آنان، چه خوب و چه بد، تأثیر نیرومندی اعمال کرده است.

در انگلستان آثار لاک در جریان فلسفی تفکری که به «دئیسم»،[72] یعنی اعتقاد به خدا بدون اعتقاد به دین منزَل معروف است. سهم بسزایی داشته است. در اثر خویش تحت عنوان معقولیت مسیحیت[73] و در مواضع دیگر بر عقل به عنوان داوری برای وحی تأکید ورزیده است. هر چند نظریهٔ وحی را انکار نکرده است. اما «دئیستها» سعی داشتند که مسیحیت را به یک دین طبیعی مبدل سازند. درست است که آنان در عقاید خویش درباره دین به نحو اعَم و مسیحیت به نحو اخصّ اختلاف‌نظر قابل توجهی داشتند، اما در عین اعتقاد به خداوند سعی داشتند که اصول عقاید مسیحی را به حقایقی که به وسیلهٔ عقل قابل اثبات باشد مبدل کنند و خصوصیت یگانه و فوق طبیعی مسیحیت و نیز دخالت معجزه‌آسای خداوند در عالم را مورد انکار قرار دهند. در میان اصحاب این نظریهٔ کسانی چون جان تولاند[74] (۱۶۷۰-۱۷۲۲)، ماتیو تیندال[75] (در حدود ۱۶۵۶-۱۷۳۳) و ویسکانت بولینگ برُوک[76] (۱۶۷۸-۱۷۵۱) را می‌توان نام برد که به لاک به عنوان استاد خویش می‌نگریسته و او را از مجموع فیلسوفان دیگر برتر می‌دانستند. در میان مخالفان نظریهٔ «دئیسم» می‌توان از سمیوئل کلارک (۱۶۷۵-۱۷۲۹) و اسقف باتلر[77] (۱۶۹۲-۱۷۵۲) مؤلف اثر معروف تمثیل دین[78] نام برد.

در فلسفهٔ قرن هجدهم در انگلستان ما همچنین با علاقهٔ شدیدی به علم اخلاق مواجه می‌شویم. یکی از مشخصات این دوره نظریهٔ حسّ اخلاقی است که کسانی چون شافستبری[79] (۱۶۷۱-۱۷۱۳)، هاچسن[80] (۱۶۹۴-۱۷۴۶) و تا حدی باتلر و آدام اسمیت[81] (۱۷۲۳-۱۷۹۰) از نمایندگان آن به شمار می‌آیند. آنان در مقابل تفسیر هابز از انسان به عنوان موجودی ذاتاً خودخواه بر طبیعت اجتماعی انسان تأکید می‌ورزیدند. آنان قائل بودند که انسان واجد یک «حسّ» یا عاطفهٔ فطری است که با آن ارزشها و تمایزات اخلاقی را تشخیص می‌دهد. دیوید هیوم از این حیث با این جریان فکری ارتباط داشت که مبنای حالات و تمایزات اخلاقی را در احساس و نه در تعقل یا شهود

72. deism
73. *Reasonallness of Christianity*
74. John Toland
75. Matthew Tindal
76. Viscount Bolingbroke
77. Bishop Butlar
78. *Analogy of Religion*
79. Shaftesbury
80. Hutcheson
81. Adam Smith

اصول و مبادی ازلی و بدیهی جستجو می‌کرد. اما در عین حال وی در رشد مذهب اصالت نفع[۸۲] سهیم بوده فی‌المثل در مورد برخی از فضائل مهم اعتقاد داشت که احساس یا عاطفهٔ تصویب اخلاقی متوجه اموری است که از لحاظ اجتماعی مفید باشد. از نمایندگان مذهب اصالت نفع در فرانسه کلود هلوتیوس[۸۳] (۱۷۱۵-۱۷۷۱) بود که در هموارکردن راه برای نظریات اخلاقی نفع‌گرایانهٔ بنتام، جیمز[۸۴] و جان استوارت میل در قرن نوزدهم تأثیر بسزایی داشت.

هر چند لاک نخستین کسی نبود که به اشاره یا به بحث دربارهٔ اصل تداعی معانی پرداخته باشد، اما به طور عمده از طریق تأثیر و نفوذ او بود که شالودهٔ روان‌شناسی مبتنی بر تداعی معانی در قرن هجدهم ریخته شد. در انگلستان دیوید هارتلی[۸۵] (۱۷۰۵-۱۷۵۷) درصدد بود تا حیات ذهنی انسان را با استمداد از اصل تداعی معانی توأم با این نظریه که تصورات ما اشباح ضعیفی از احساساتند توجیه کند. وی همچنین سعی می‌کرد تا معتقدات اخلاقی انسان را با توسّل به همان اصل تبیین نماید. و به طور کلی آن دسته از نظریه‌پردازان اخلاقی که فرض می‌کردند که انسان بالطبع صرفا طالب مصالح خویش و خاصّه لذت خویش است از این اصل برای نشان دادن این معنی استفاده می‌کردند که چگونه برای انسان ممکن است که در طلب فضیلت بخاطر فضیلت باشد و به انگیزه نوع‌دوستی عمل کند. فی‌المثل اگر من تجربه کنم که عمل به فضیلتی به وسیله من مؤدّی به مصلحت یا نفع من می‌گردد من می‌توانم با استفاده از اصل تداعی این فضیلت را مورد تصویب قرار دهم و به آن عمل نمایم بدون هیچ توجهی به مزایایی که چنین عملی عاید من خواهد کرد. اصحاب اصالت نفع در قرن نوزدهم بالمرّه از این اصل برای توجیه و تبیین اینکه چگونه نوع‌دوستی ممکن است علی‌رغم این واقعیت مفروض که انسان بالطبع طالب ارضای تمایلات و لذات خویش است، استفاده می‌کردند.

به طور واضح دو فیلسوف برجستهٔ قرن هجدهم در انگلستان بارکلی و هیوم بودند. اما قبلاً ذکر شد که هر چند فلسفهٔ بارکلی را می‌توان به عنوان مرحله‌ای در سیر تکوینی مذهب اصالت تجربه تلقی کرد، ما در عین حال فلسفهٔ او بسی بیش از اینها بود. زیرا

82. utilitarianism
83. Claude Helvetius
84. Bentham, James
85. David Hartely

بارکلی بر مبنای مذهب اصالت تجربه نوعی مابعدالطبیعه مبتنی بر مذهب اصالت معنا و اصالت روح راکه در جهت قبول مسیحیت بود بسط و گسترش داد. بدین‌ترتیب فلسفهٔ او نه فقط از «دئیسم» بلکه همچنین از همهٔ تفسیرهای انسان که هم‌اکنون ذکر کردیم مجزاست. زیرا تمایل ضمنی جریان فکری تداعی معانی به سوی مذهب اصالت ماده و نفی وجود نفس روحانی در انسان بود، در حالی که از نظر بارکلی، علاوه بر خداوند فقط ارواح متناهی و تصورات آنها وجود دارند. اما هر چند نامیدن هیوم به عنوان فیلسوف قائل به اصالت ماده خطاست، با این همه، او با مذهب اصالت تجربه و شکاکیت و آزادیخواهی و رهایی از همهٔ فرضیات و اشتغالات کلامی خویش، کسی بهتر از دیگران نمودار روحیهٔ عصر روشنگری است.

در نیمهٔ اخیر قرن واکنشی بر ضدمذهب اصالت تجربه و به نفع مذهب اصالت عقل احساس می‌شد. از نمایندگان این نهضت فی‌المثل ریچارد پرایس[86] (۱۷۲۳-۱۷۹۱) و تامس‌رید[87] (۱۷۱۰-۱۷۹۶) بودند. ریچارد پرایس بر این اصل تأکید می‌کرد که عقل و نه احساس در مسائل اخلاقی حجیّت دارد. ما در مورد تمایزات عینی اخلاقی از یک شهود عقلی بهره‌مندیم. از نظر رید و پیروان او تعدادی از اصول و مبادی بدیهی یعنی اصول «عقل مشترک»[88] وجود دارد که مبنای هرگونه استدلال است و قابل اثبات بی‌واسطه نیست و نیازی هم به آن ندارد. همان طور که مذهب اصالت مادهٔ هابز باعث عکس‌العملی از سوی افلاطونیان کیمبریج گردید، مذهب اصالت تجربهٔ هیوم نیز موجب بروز واکنشی شد. در واقع تداوم و استمرار خاص میان افلاطونیان کیمبریج و فیلسوفان اسکاتلندی قائل به عقل مشترک که در رأس آنان رید قرار داشت وجود دارد. هر دو گروه نمودار سنتی در فلسفهٔ انگلیس‌اند که ضعیف‌تر و کم‌اهمیت‌تر از مذهب اصالت تجربه است، اما با این وصف واقعیت عینی دارد.

نهضت «دئیسم» در انگلستان قرینه‌ای هم در فرانسه داشت. فی‌المثل ولتر (۱۶۹۴-۱۷۷۸) منکر وجود خداوند نبود، هر چند زلزلهٔ لیسبون در سال ۱۷۵۵ در عین اینکه او را وادار به ترک اعتقاد به خداوند نکرد اما موجب گردید که در عقاید خویش راجع به ارتباط عالَم با خداوند و نیز راجع به ماهیت فعل الهی تجدیدنظر کند. اما عدهٔ

---

86. Richard Price 87. Thomas Reid 88. common sense

قابل ملاحظه‌ای از نویسندگان قائل به انکار وجود خدا بودند. مثلاً بارون دولباک[۸۹] (۱۷۸۹-۱۷۲۵) از منکران بارز و مشخص وجود خداوند بود. به نظر وی جهل و ترس منجر به اعتقاد به خدایان شده است، ضعف موجب پرستش آنان گردیده، زودباوری مایهٔ حفظ و بقای آنان شده و استبداد، دین را برای تحقق غایات خویش مورد استفاده قرار داده است. لامتری[۹۰] (۱۷۵۱-۱۷۰۹) نیز از منکران وجود خداوند بود و سعی می‌کرد که در آراء پیربیل[۹۱] (۱۷۰۶-۱۶۴۷) دائر بر اینکه یک دولت متشکل از منکران خداوند امکان دارد،[۹۲] با قول به اینکه چنین دولتی مطلوب نیز هست اصلاحاتی به عمل آورد. همچنین دیدرو[۹۳] (۱۷۸۴-۱۷۱۳) که یکی از ویراستاران *دایرةالمعارف* بود[۹۴] از نظریهٔ دئیسم به نظریهٔ انکار وجود خداوند عدول کرد. همهٔ این نویسندگان اعم از دئیستها و ملحدان ضدطبقهٔ روحانی بودند و نسبت به مذهب کاتولیک خصومت می‌ورزیدند.

لاک سعی می‌کرد که منشأ تصورات ما را بر پایهٔ اصول تجربی تبیین کند، اما وی حیات نفسانی انسان را به عمل احساس تأویل نمی‌کرد. با این حال، کندیاک[۹۵] (۱۷۸۰-۱۷۱۵) که غرض او بسط یک مذهب اصالت تجربهٔ متلائم و سازگار بود می‌کوشید تا همهٔ حیات ذهنی ما را برحسب احساسات، احساسات «دگرگون شده» و علامات یا نمادها تبیین نماید. مذهب اصالت حسّ وی، که به دقّت پرورده شده بود، در فرانسه مؤثر افتاد؛ اما برای مذهب اصالت مادهٔ صریح بهتر است به نویسندگان دیگری بازگردیم. قبلاً به این نکته اشاره شد که لامتری در کتاب *انسان یک ماشین*[۹۶] سعی می‌کرد تا تفسیر مکانیستی دکارت دربارهٔ حیات حیوان و نیز دربارهٔ جسم به نحو کلی به انسان بسط دهد. دولباک قائل بود که نفس یکی از پدیدارهای عارضی مغز است، و کابانیس[۹۷] (۱۸۰۸-۱۷۵۷) نظریهٔ خویش دربارهٔ انسان را در قالب کلماتی که غالباً از وی

89. Baron d'Holbach 90. La Mettrie 91. Pierre Bayle

۹۲. بیل معتقد بود که دین تأثیری در اخلاق ندارد.

93. Diderot

۹۴. غرض از نگارش این اثر که به وسیله دیدرو و دالامبر فراهم آمده بود، تبیین پیشرفت بشر در علوم مختلف و در ضمن، پیشبرد دیدگاه عرفی غیردینی بود.

95. Condillac 96. *Man a Machine* 97. Cabanis

نقل می‌شود – اعصاب، انسان همین است و بس[98] خلاصه کرد. به عقیده او مغز فکر را ترشح می‌کند چنانکه کبد صفرا را. گوته بعداً تأثیر نامطلوبی را که کتاب *نظام طبیعت*[99] دولباک در ایام دانشجویی در وی داشته است توصیف کرده است.

به هر تقدیر تفسیر مادی انسان به هیچ‌وجه همیشه متضمن ردّ و انکار آرمانها و اصول اخلاقی نبود. چنانکه دیدرو بر آرمان ایثار تأکید می‌ورزید و خیرخواهی، شفقت و نوع‌دوستی را از انسان طلب می‌کرد. دولباک نیز اخلاق را عبارت از خیرخواهی و خدمت در جهت خیر عام می‌دانست. در نظریهٔ مبتنی براصالت نفع هلوتیوس، تصور بیشترین خوشبختی ممکن برای بیشترین افراد سهم مهمی داشت. این آرمان‌خواهی اخلاقی البته منفک از مسلمات و فرضیات کلامی بود. در عوض با تصور اصلاح اجتماعی و قانونی ارتباط نزدیکی داشت. مثلاً به عقیدهٔ هلوتیوس در ضبط آوردن عاقلانهٔ محیط انسان و فراهم‌آوردن قوانین خوب مردم را دلالت می‌کند که در طلب نفع عام باشند. و دولباک بر نیاز به سازماندهی مجدد سیاسی و اجتماعی تأکید می‌کرد. انسان، با نظامهای مناسب قانونگذاری که با مصوبات معقول و با تعلیم و تربیت حمایت می‌شود به جهت طلب نفع خویش به عمل به مقتضای فضیلت یعنی به شیوه‌ای که به حال اجتماع مفید باشد برانگیخته می‌گردد.

قبلاً ملاحظه شد که نویسندگان نمایندهٔ روشنگری فرانسه با استبداد سیاسی مخالفت می‌ورزیدند. اما این امر نباید بدین معنی تلقی شود که همهٔ آنها «دمکراتهای» راسخی بودند. در واقع اهتمام مونتسکیو[100] (۱۶۸۹-۱۷۵۵) معروف به مسئلهٔ آزادی بود و در نتیجهٔ تحلیل خویش از قانون اساسی بریتانیا، بر تفکیک قوا به عنوان شرطی برای آزادی تأکید می‌ورزید. یعنی قوای مقننه، مجریه و قضائیه باید مستقل از یکدیگر باشد بدان معنا که آنها نباید تابع ارادهٔ یک فرد و یا مجموعه‌ای از افراد اعم از مجموعهٔ قلیلی از اشراف یا مردم باشند. مونتسکیو با هرگونه استبدادی مخالف بود. اما ولتر هم هر چند تحت تأثیر معرفت خویش از عرف عام و تفکر بریتانیا خاصه تفکر جان لاک قرار داشت، اما برای حصول اصلاحات لازم به خودکامهٔ روشن‌بین و روشنگر چشم دوخته بود. او مانند لاک تا حدودی از اصل تساهل جانبداری می‌کرد؛ اما برای تأسیس یک

98. Les nerfs - Voilà tout l'homme

99. *Systéme de la nature*

100. Montesquieu

دموکراسی سعی و کوشش وافری نشان نمی‌داد. فی‌المثل یکی از اتهامات او به کلیسا این بود که کلیسا قدرت بازدارنده‌ای را برای شخص حاکم تحمیل می‌کند و مانع پدیدآمدن حکومتی واقعاً مقتدر می‌شود. برای یافتن یک حامی برجسته دمکراسی به معنای حقیقی کلمه باید به روسو[۱۰۱] (۱۷۱۲-۱۷۷۶) بازگردیم. به طور کلی در میان نویسندگان عصر روشنگری فرانسه یا کسانی را مانند مونتسکیو می‌بینیم که بر حکومت قانون اساسی تأکید می‌ورزند و یا با کسانی چون ولتر مواجه می‌شویم که به فرمانروای روشنگر امید بسته‌اند. اما در هر دو مورد یافتن الهام از حیات سیاسی انگلستان و تحسین و تمجید آن آشکار است. هر چند ولتر بیشتر تحت تأثیر آزادی بیان و کمتر متأثر از حکومت پارلمانی بوده است.

لاک قائل به نظریهٔ حقوق طبیعی بود، یعنی حقوق طبیعی افراد که منبعث از دولت نیست و دولت حقاً نمی‌تواند آنها را ملغی کند. این نظریه در تفکر قرون وسطی سابقه داشته و در اعلامیهٔ استقلال امریکا مورد استفاده قرار گرفته، نیز در قارهٔ اروپا تأثیر بخشیده است. فی‌المثل ولتر بر آن بود که اصول اخلاقی بدیهی بالذات و حقوقی طبیعی وجود دارد. در واقع در مقدار معتنابهی از فلسفه فرانسوی قرن هجدهم ما با همان نوع کوشش برای تلفیق مذهب اصالت تجربه با عناصری که از مذهب اصالت عقل اقتباس شده است، چنانکه در خود لاک آن را می‌یابیم، مواجه می‌شویم. امّا برای پیروان مذهب اصالت نفع نظریهٔ دیگری مطرح می‌شود. برای نمونه در آثار هلوتیوس اصل بیشترین خودسنجی برای بیشترین افراد به عنوان یک ملاک ارزشی جانشین اصل حقوق طبیعی لاک می‌گردد. اما ظاهراً هلوتیوس متوجه نبوده است که این جانشینی متضمن رد و نفی نظریهٔ حقوق طبیعی است. زیرا اگر نفع معیار و ملاک باشد، نیز فقط به واسطهٔ نفعی که دربر دارد موجه می‌شود و به هر تقدیر، در انگلستان هیوم این نکته را دریافت. حقوق مبتنی بر قرارداد است، یعنی بر ضوابطی کلّی که تجربه مفیدبودن آنها را نشان داده است مبتنی است نه بر اصول بدیهی و یا حقایق ازلی.

آزادی در حوزهٔ اقتصادی مورد تقاضای «فیزیوکرات»ها[۱۰۲] از قبیل کِنه[۱۰۳] (۱۶۹۴-۱۷۷۴) و تورگو[۱۰۴] (۱۷۲۷-۱۷۸۱) بود. اگر حکومتها از مداخلهٔ غیرضروری در

---

101. Rousseau 102. Physiocrates 103. Quesnay
104. Turgot

قلمرو اقتصاد خودداری کنند و اگر افراد برای تعقیب مصالح خویش آزاد باشند. این امر بالضروره موجب ارتقای منفعت عامّه خواهد گردید. دلیل این امر آن است که قوانین اقتصادی طبیعی وجود دارد که اگر کسی در کار آنها مداخله ننماید موجب بهبود و رفاه عامّه خواهد گردید. ما در اینجا با سیاست عدم مداخلهٔ دولت در امور اقتصادی[۱۰۵] مواجه می‌شویم. این سیاست تا حدی بازتاب «لیبرالیسم» لاک است؛ اما به وضوح مبتنی بر اعتقاد ساده‌اندیشانه‌ای دربارهٔ هماهنگی و توافق میان کارکرد قوانین طبیعی[۱۰۶] و حصول بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد است.

ما قبلاً به مذهب شوم اصالت ماده که برخی از فیلسوفان فرانسوی قرن هجدهم آن را تبیین کرده‌اند اشاره کردیم. اما به طور کلی متفکران این دوره من‌جمله پیروان مذهب اصالت ماده، اعتقاد شدیدی به پیشرفت و وابستگی پیشرفت به روشنگری عقلی، از خود نشان داده‌اند. بیان رسمی این عقیده در فرانسه در کتاب *طرحی از یک جدول تاریخی پیشرفتهای روح بشر*[۱۰۷] (۱۷۹۴) تألیف کندورسه[۱۰۸] (۱۷۴۳-۱۷۹۴) نمایان شد. فرهنگ علمیی که در قرن شانزدهم آغاز شده بود از نظر آنان محتوم و مقدّر به یک تکامل نامحدود بود.

عقیدهٔ اصحاب دایرة‌المعارف و دیگران مبنی بر اینکه پیشرفت عبارت از روشنگری عقل و رشد تمدن است و اینکه پیشرفتی از این قبیل بالضّروره ملازم با پیشرفت اخلاقی است، سخت مورد اعتراض روسو قرار گرفت. روسو، که مدت زمانی با دیدرو و حلقهٔ او در ارتباط بود، بعداً با آنها قطع رابطه کرد و بر فضائل انسان طبیعی یا غیرمتمدن، بر فساد و انحطاط انسان به دست نهادهای اجتماعی تاریخی و تمدن در سیر عملی آن، و نیز بر اهمیت احساس و قلب در حیات انسان تأکید کرد. اما او بیش از هر چیز به سبب اثر سیاسی عظیم خویش یعنی *قرارداد اجتماعی*[۱۰۹] شهرت دارد. عجالتاً کافی است بگوییم که هر چند مبدأ فکری روسو مبتنی بر نظریهٔ اصالت فرد است، بدین معنا که دولت بر حسب قرارداد میان افراد موجّه و مشروع می‌شود، تمایل کلی او در این اثر تأکید بر

105. laissez-faire

۱۰۶. تعبیر «قانون طبیعی» را بدان گونه که در این متن بکار رفته است باید به نحو دقیقی از همین تعبیر هنگامی که در یک نظام اخلاقی عقلگرایانه مورد استفاده قرار می‌گیرد متمایز ساخت.

107. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*

108. Condorcet

109. *Du contrat social*

مفهوم جامعه در مقابل مفهوم فرد است. از همهٔ آثار سیاسی نهضت روشنگری فرانسه کتاب روسو بیشترین نفوذ و تأثیر را داشته است. یکی از دلایل تأثیر آن در متفکران بعدی این بود که مؤلف آن سعی داشت تا نظریهٔ اصالت فرد آزادمَنشانه را که یکی از مختصات فلسفهٔ دوران وی بود پشت سر بگذارد.

دیدیم که فلسفهٔ روشنگری در فرانسه متمایل به افراطی‌تربودن از تفکر قرن هجدهم در انگلستان بود. نظریهٔ مبتنی بر «دئیسم» گرایش داشت به اینکه جای خود را به نظریهٔ انکار وجود خداوند بدهد، و مذهب اصالت تجربه گرایش داشت به اینکه به صورت مذهب اصالت مادهٔ صریح درآید. اما وقتی که به نهضت روشنگری در آلمان بازمی‌گردیم با جَوّ نسبتاً متفاوتی روبه‌رو می‌شویم.

لایب‌نیتس نخستین فیلسوف بزرگ آلمان بود و نخستین مرحله از نهضت روشنگری در آلمان عبارت از بسط و گسترش فلسفهٔ وی بود. آراء او با تغییراتی در ماده و البته در روح آن به وسیلهٔ کریستیان وولف[110] (۱۷۵۴-۱۶۷۹) تنظیم و تدوین شد. وولف، برخلاف اکثر فیلسوفان معروف دیگر دورهٔ ماقبل کانت، استاد دانشگاه بود؛ و متون درسیی که وی انتشار داد از توفیق عظیمی برخوردار شد. در زمرهٔ پیروان او می‌توان بیل فینگر[111] (۱۷۵۰-۱۶۹۳) کنوتسن[112] (۱۷۵۱-۱۷۱۳) که کانت در سخنرانیهای او در کوتیگسبرگ شرکت می‌جست و بومگارتن[113] (۱۷۶۲-۱۷۱۴) را نام برد.

مرحلهٔ دوم نهضت روشنگری آلمان تأثیر نهضت روشنگری در فرانسه و انگلستان را به خوبی نشان می‌دهد اگر گفته شود که این مرحله را فردریک کبیر[114] (۱۷۸۶-۱۷۱۲) مشخص و ممیّز کرده است البته بدان معنی نیست که پادشاه خود فیلسوف بوده است. اما او متفکران نهضت روشنگری فرانسه را مورد ستایش قرار می‌داد و هم از هلوتیوس و هم از ولتر برای دیدار پوتسدام[115] مقرّ سلطنتی خویش دعوت کرد. او خود را تجسّم سلطان منوّرالفکر می‌دانست و می‌کوشید تا تعلیم و تربیت و علم را در قلمرو سلطنت خویش بگستراند. بنابراین، او در حوزهٔ فلسفه تا حدی دارای اهمیت است، از این حیث که یکی از افزارهایی بوده است که بوسیلهٔ آن تأثیر و نفوذ نهضت روشنگری فرانسه در آلمان راه یافته است.

---

110. Christian Wolff
111. Bilfinger
112. Königsberg
113. Baumgarten
114. Frederick the Great
115. Potsdam

قول به خداپرستی غیر وحیانی (دئیسم) یکی از مدافعان آلمانی خویش را در زاموئل رایمادوس[116] (۱۶۹۴-۱۷۶۸) یافت. موزس مندلسزون[117] (۱۷۲۹-۱۷۸۶) یکی از «فیلسوفان مردمی» (از آن جهت آنان را فیلسوفان مردمی می‌خواندند که نکته‌سنجیها و ظرافت‌کاریها را از فلسفه رانده بودند و سعی می‌کردند تا فهم آن را برای اذهان متوسط و عوام آسان کنند) نیز تحت تأثیر نهضت روشنگری قرار گرفت. اما بسی مهمتر گوتهولت افرائیم لسینگ[118] (۱۷۲۹-۱۷۸۱) نمایندهٔ برجسته و عمدهٔ ادبی نهضت روشنگری بود. او در عین اینکه به جهت قول معروف خویش مبنی بر اینکه اگر خداوند حقیقت را در یک دست و طلب حقیقت را در دست دیگر بر وی عرضه می‌داشت او دومی را برمی‌گزید شهرت دارد. او در واقع امر گمان نمی‌کرد که لااقل در مابعدالطبیعه و الهیات حقیقت مطلق قابل حصول باشد و یا در عمل اصلاً حقیقت مطلقی وجود داشته باشد. فقط عقل می‌باید دربارهٔ ماده و مضمون دین حکم کند، اما نمی‌توان یک بیان قطعی و نهایی به دین داد. گویی خداوند مستمراً نوع بشر را تعلیم می‌دهد به نحوی که در هیچ لحظه‌ای ما نمی‌توانیم در قالب قضایای تردیدناپذیر این جریان را کاملاً متوقف سازیم. اما در مورد اخلاق باید گفت که اخلاق فی‌نفسه مستقل از مابعدالطبیعه و الهیات است. نژاد انسان وقتی به کمال رشد خود می‌رسد که بر این امر واقف گردد، هنگامی که انسان تکلیف خویش را بدون ملاحظهٔ اجر و پاداش در این عالم یا در عالم دیگر انجام دهد. لسینگ، با این نظریهٔ پیشرفت به سوی فهم استقلال ذاتی علم اخلاق و با موقف عقل‌گرایانهٔ خویش در قبال اصول عقاید مسیحی و نیز در قبال تفسیر کتاب مقدس، گواهی صادق بر تأثیر تفکر قرن هجدهم در فرانسه و انگلستان است.

در مرحله سوم فلسفهٔ قرن هجدهم در آلمان،[119] در موقف متفاوتی خودنمایی می‌کند. در واقع گنجاندن این مرحله تحت عنوان نهضت روشنگری نسبتاً گمراه‌کننده است. و کسانی که به چنین کاری مبادرت می‌کنند عادت دارند تا از کسانی چون همّان،[120] هردر[121] و یا کوبی[122] به عنوان کسانی که بر روح نهضت روشنگری فائق

---

116. Samuel Reimarus   117. Moses Mendelssohn   118. Gotthold Ephraim Lessing

۱۱۹. البته در اینجا مراد من فلسفهٔ کانت نیست که به نحو اختصار در بخش هشتم این فصل مورد بحث قرار خواهد گرفت.

120. Jöhann Georg Hamann   121. Herder

122. Jacobi

آمده‌اند سخن بگویند. اما ذکر آنان در اینجا مناسب می‌نماید.

یوهان گئورگ همّان (۱۷۳۰-۱۷۸۸) از عقل‌گرایی افراطی نهضت روشنگری و آنچه وی آن را جدایی و گسستگی نامشروع میان عقل و احساس تلقی می‌کرد، و نفرت داشت. در واقع خودِ زبان خصوصیت غیرموجه این تفکیک را نشان می‌دهد. زیرا در کلمات وحدت عقل و حس را می‌بینیم. در نزد همّان مشاهده می‌کنیم که دیدگاه تحلیلی و استدلال‌گرایانه در برابر یک موقف ترکیبی و تقریباً عرفانی سرتسلیم فرود می‌آورد. وی دوباره *نظریه جمع‌بین اضداد* برونو[۱۲۳] را احیا کرد و غرض وی آن بود که در طبیعت و تاریخ تجلی خداوند را مشاهده کند.

واکنش مشابهی در برابر مذهب اصالت عقل در تفکر فریدریش هاینریش یاکوبی (۱۷۴۳-۱۸۱۹) به ظهور می‌رسد. عقلِ تنها، که در جدایی و انفراد خود ملحد است ما را به فلسفهٔ ماده‌گرایی و مذهب اصالت جبر و الحاد سوق می‌دهد یا به شکاکیت هیوم. خداوند با ایمان ادراک می‌شود نه با عقل، با قلب یا با «احساس» شهودی ادراک می‌شود نه با عمل تحلیلی و منطقی خشک عقل. در واقع یاکوبی یکی از نمایندگان عمدهٔ نظریهٔ احساس یا عاطفهٔ دینی است.

یوهان گوتفرید هِرْ دِر[۱۲۴] (۱۷۴۴-۱۸۰۳) که بار دیگر در بخش مربوط به پیدایش فلسفهٔ تاریخ از او ذکری به میان خواهد آمد در نفرت خویش از انفکاک عقل از احساس و نیز در علاقهٔ خویش به فلسفه زبان با هَمانْ همداستان بود. درست است که هردِر با عقیده به پیشرفت با متفکران مشخص روشنگری فرانسه پیوستگی دارد، اما پیشرفت را به شیوهٔ دیگری ترسیم می‌کرد. به جای آنکه توجه او فقط مصروف به پیشرفت انسان به سوی تکامل یک نوع، یعنی نوع آزاداندیشی که گویی بیش از پیش از وجود متعالی و از طبیعت فاصله می‌گیرد، باشد، سعی می‌کرد که تاریخ را به عنوان کلّ واحدی مورد اعتبار قرار دهد. هر ملتی تاریخ و خطّ تکامل خاص خویش را دارد که شکل آن از پیش در مواهب فطری آن قوم و نیز در روابط آن با محیط طبیعی آن تعیین شده است. در عین حال خطوط متفاوت تکامل طرحی واحد و هماهنگی و تناسب عظیمی را نشان می‌دهد؛

۱۲۳. برونو این نظریه را از نیکولای کوزایی اقتباس کرد. نگاه کنید به جلد سوم، فصل پانزدهم و نیز فصل شانزدهم بخش ۶.

124. Johann Gottfried Herder

و کلّ جریان تکامل تجلّی و اظهار مشیّت الهی است.

البته این متفکران پیوندهایی با نهضت روشنگری داشتند. در نظریهٔ تاریخی هردِر می‌توان کاربردی از برخی از آراء لایب‌نیتس و نیز تأثیر مونتسکیو را یافت. در عین حال روحیهٔ کسی مانند هردِر به نحو بارز و مشخصی از روحیّه کسی مانند ولتر در فرانسه و یا رایماروس در آلمان تفاوت دارد. در واقع می‌توان این متفکران را در واکنش خویش در برابر اصالت عقل محدود قرن هجدهم و نیز در احساس خویش نسبت به وحدت طبیعت و تاریخ از نمایندگان یک دورهٔ انتقال میان فلسفهٔ روشنگری و ایدئالیسم نظری قرن نوزدهم تلقی کرد.

۶ـ فلسفهٔ سیاسی

در جلد سوم این *تاریخ*[۱۲۵] شرحی دربارهٔ نظریات سیاسی کسانی از قبیل ماکیاولی، هوکر،[۱۲۶] بودن[۱۲۷] و گروتیوس[۱۲۸] بیان شد. نخستین فلسفهٔ سیاسی برجستهٔ این دوره که در جلد حاضر مورد بحث قرار می‌گیرد فلسفهٔ سیاسی تامس هابز است. اثر سیاسی عمدهٔ او *لویاتان*[۱۲۹] که در سال ۱۶۵۱ انتشار یافت، اگر با نگاهی سطحی نگریسته شود، در ظاهر دفاع قاطعی از سلطنت استبدادی است. و این نکته کاملاً درست است که هابز که از بی‌سامانی و هرج و مرج و جنگ داخلی وحشت داشته است بر مسئلهٔ قدرت تمرکز یافته و غیرقابل تقسیم بودن حاکمیت تأکید ورزیده است. امّا نظریهٔ او اساساً با مفهوم حقّ الهی پادشاهان و یا با اصل مشروعیّت حکم هیچ ارتباطی ندارد، و می‌توان آن را برای تقویت و تأیید هر حکومت واقعی و بالفعلی، اعم از اینکه حکومت سلطنتی باشد یا نباشد، به کار برد. کسانی که در آن زمان، اما به غلط، گمان می‌کردند که هابز کتاب *لویاتان* را برای تملّق‌گویی و مداهنهٔ کرامول[۱۳۰] نگاشته است، بر این نکته واقف بودند.

هابز بحث خود را با یک بیان افراطی از مذهب اصالت فرد آغاز می‌کند. در آنچه به اصطلاح او «حالت طبیعت» نام دارد، یعنی حالتی که لااقل از حیث منطقی بر تکوّن جامعهٔ سیاسی تقدّم دارد، هر فردی برای حصول بهتر این غایت درصدد حفظ و بقای ذات و کسب قدرت است، و هیچ قانونی وجود ندارد که با توجه به آن اعمال او را بتوان

125. ch.XX.
126. Hooker
127. Bodin
128. Grotius
129. Leviatan
130. Cromwell

غیرعادلانه نامید. این حالت، حالت جنگ هر انسانی با انسان دیگر است. این حالت، حالتِ اصالت فرد لایتجزاست. این مسئله که آیا حالت طبیعت به عنوان واقعیّت تاریخی وجود داشته است یا نه یک مسئلهٔ ثانوی است. نکتهٔ عمده این است که اگر ما از اجتماع سیاسی و از هر آنچه از مقوّمات آن لازم می‌آید صرف‌نظر کنیم، آنچه می‌ماند کثرتی از افراد انسانی است که هر یک از آنها طالب لذّت خاص خویش و حفظ و صیانت ذات خویش است.

در عین حال، عقل، انسانها را از این امر آگاه می‌کند که حفظ و صیانت ذات را در صورتی می‌توان به بهترین وجه تأمین کرد که آنها با یکدیگر متحد شوند و همکاری سامان‌یافته‌ای را جانشین هرج و مرج و بی‌سامانی حالت طبیعت نمایند که در آن هیچ کسی از همنوعان خویش در امان نیست، بلکه در آن زندگی ملازم با خوف دائمی است. بنابراین هابز انسانها را به گونه‌ای ترسیم می‌کند که پیمان اجتماعی بسته‌اند که بر مبنای آن هر انسانی قبول می‌کند که حق حکومت بر خویش را به یک حاکم تفویض کند، به شرط آنکه هر عضو دیگر اجتماع آینده نیز این حق را به حاکم تفویض نماید. پیداست که این پیمان امری موهوم است و توجیه فلسفی و عقل‌گرایانهٔ اجتماع است. اما نکته در این است که تقوّم اجتماع سیاسی و نصب حاکم با هم و در یک عمل واحد وقوع می‌یابد. و لازم می‌آید که اگر حاکم قدرت خویش را از دست بدهد، جامعه متلاشی شود. هابز گمان می‌کرد که این امر دقیقاً همان چیزی است که در طی جنگهای داخلی اتفاق افتاده است. حاکم در حکم ملاط جامعه است. از این رو، اگر مصالح شخصی حقیقی اقتضای تشکیل یک اجتماع سیاسی را دارد، مقتضی تمرکز قدرت در دست حاکم نیز هست. هابز با هرگونه تقسیم حاکمیت مخالف بود، زیرا به اضمحلال جامعه منتهی می‌شد. وی به استبدادگرایی حکومت سلطنتی فی‌نفسه علاقه‌ای نداشت، بلکه همّ او مصروف به التیام و انسجام جامعه بود. اگر ما تفسیر خودمدارانه و فردگرایانه‌ای را دربارهٔ انسان از پیش فرض کنیم، لازم می‌آید که قدرت در دست حاکم برای فائق آمدن بر نیروهای گریز از مرکزی که پیوسته در کار است متمرکز باشد.

شاید بارزترین جنبهٔ نظریهٔ سیاسی هابز در اصالت طبیعت آن باشد، او در واقع از قوانین طبیعت یا قانون طبیعی سخن می‌گوید، اما مفهوم قانون طبیعی اخلاقی حکمای مدرسی را که مبنای مابعدالطبیعی دارد در مد نظر ندارد. مقصود او قوانین صیانت ذات

و قدرت است. امتیازات اخلاقی با تشکیل دولت، تأسیس حقوق و استقرار قانون وضعی به وجود می‌آید. درست است که هابز به هر جهت برای حفظ ظاهر مفهوم قانون الهی را مورد بحث قرار می‌دهد. اما پیروی کامل او از آیین اِراستوس[۱۳۱] نشان می‌دهد که از همهٔ جهات ارادهٔ حاکم که در قانون بیان می‌شود ملاک و معیار اخلاق است. در عین حال هابز به تبیین یک نظریهٔ توده‌گرایانه به معنای اینکه همهٔ حیات، من‌جمله مثلاً حیات اقتصادی، می‌باید به نحو فعالانه‌ای به دست دولت اداره و هدایت شود عنایتی ندارد. بلکه عقیده او این است که تأسیس دولت و تمرکز حاکمیت انقسام‌ناپذیر برای انسانها میسر می‌سازد که غایات متعدد خویش را در امنیت کامل و به نحوی منظم تعقیب نمایند. و هر چند وی از حکومت مشترک‌المنافع به عنوان یک خدای فانی سخن می‌دارد که بعد از خدای باقی احترام آن بر ما لازم است اما آشکار است که برای او دولت آفریدهٔ مصالح شخصی حقیقی است. اگر حاکم قدرت حکومت خویش را از دست بدهد و دیگر نتواند از تبعهٔ خویش حمایت کند، این امر به معنای پایان حق حاکمیت اوست.

لاک هم از یک موقف فردگرایانه آغاز می‌کند و اجتماع را تابع پیمان یا توافق می‌داند. اما اصالت فرد او با اصالت فرد هابز تفاوت دارد. حالت طبیعت ذاتاً یک حالت جنگ و کشاکش میان هر انسان با همنوعان خویش نیست. و در حالت طبیعت حقوق طبیعی و تکالیفی وجود دارد که مقدم بر وجود دولت است. عمده در میان این حقوق حق مالکیت خصوصی است. انسانها برای برخورداری و بهره‌مندی مطمئنتر از این حقوق و نیز برای تنظیم و تدوین آن اجتماع سیاسی را پدید می‌آورند. حکومت نهادی است که اجتماع آن را به عنوان وسیله‌ای لازم برای حفظ صلح، دفاع از جامعه و حمایت از حقوق و آزادیها برپا می‌دارد؛ اما وظیفهٔ آن محدود به این حفظ حقوق و آزادی است یا می‌باید باشد. یکی از مؤثرترین ضوابط برای منع استبداد لجام‌گسیخته، تقسیم قواست به نحوی که قوای مقننّه و مجریه به سادگی به یک شخص مفوّض نمی‌شود.

بنابراین، لاک نیز مانند هابز بر آن است که دولت آفریدهٔ مصلحت‌شخصی مبتنی بر بصیرت است، هر چند لاک از این حیث که جائز می‌داند که انسان بالطبع متمایل به زندگی اجتماعی و حتی مجبور به آنِ است حکمای مدرسی قرون وسطی نزدیک‌تر

---

۱۳۱. Erastianism، آیینی مبتنی بر پیروی توماس اِراستوس Thomas Erastus فیلسوف قرن شانزدهم که معتقد به دخالت دولت در امور مذهبی و خاصه کلیسا بوده است ـ م.

است. با این همه، روح کلی نظریهٔ لاک از آنِ هابز تفاوت دارد. در پشت نظریهٔ هابز می‌توان ترس از جنگ داخلی و هرج و مرج و بی‌سامانی را دید. در پشت نظریهٔ لاک می‌توان توجه به حفظ و إعلای کلمهٔ آزادی را مشاهده کرد. تأکیدی که لاک بر تفکیک میان قوای مقننّه و مجریه دارد، تا حدّی بازتاب کشاکش میان مجلس و پادشاه است. غالباً گفته می‌شود که تأکیدی که وی بر حق مالکیت دارد بازتابی از دیدگاه ملاّکان حزب ویگ[۱۳۲] است، یعنی حزبی که حامیان لاک بدان تعلق داشته‌اند. هر چند در این تفسیر جنبه‌ای از حقیقت وجود دارد، امّا دربارهٔ آن نباید اغراق کرد. مسلماً لاک خیال انحصار قدرت در دست ملاکان را در سر نمی‌پروراند. بنابر تقریر خود فیلسوف، او می‌نوشت تا انقلاب سال ۱۶۸۸ را توجیه کند و یا امید بدان داشت تا رسالهٔ سیاسی او بتواند آن را موّجه سازد. دیدگاه آزادمنشانهٔ دفاع وی از حقوق طبیعی و تا حدودی به اصل تساهل او بود که بیشترین تأثیر را در قرن هجدهم، خاصه در امریکا داشت. جوّ فلسفهٔ او که مبتنی بر عرف عام بود و نمود (گاهی فریبندهٔ) سادگی آن بی‌شک در بسط نفوذ آن مؤثر بود.

هم هابز و هم لاک دولت را بر مبنای یک پیمان یا معاهده یا قرارداد پی‌ریزی کردند. امّا هیوم فقدان هرگونه دلایل تاریخی برای این نظریه را خاطرنشان کرد. وی همچنین ملاحظه کرد که اگر حکومت با اجماع افراد تحت حکومت چنانکه لاک می‌پنداشت موجه باشد در آن صورت توجیه انقلاب سال ۱۶۸۸ و حق ویلیام آو اورنج[۱۳۳] برای فرمانروایی انگلستان به غایت دشوار می‌بود. زیرا اکثریت مردم به سادگی برای اظهار عقاید خویش مورد سؤال قرار نگرفتند. در واقع موجّه ساختن هر حکومت موجودی دشوار می‌بود. تکلیف و تعهد سیاسی را نمی‌توان از اجماع ظاهری به دست آورد؛ زیرا ولو اینکه هیچ بیّنه‌ای برای پیمان یا توافقی در دست نباشد ما به وجود این تکلیف اذعان داریم. بلکه این تکلیف مؤسس بر یک معنای مصلحت شخصی است. مردم از طریق تجربه مصلحت خویش را تشخیص می‌دهند و بدون به عمل‌آوردن هیچ توافق صریحی به طُرُق خاصی عمل می‌نمایند. اجتماع سیاسی و اطاعت مدنی را می‌توان بر مبنای مذهب اصالت نفع صرف و بدون احتیاج به تشبث به اوهام فلسفی از قبیل قرارداد اجتماعی و یا حقایق ازلی بدیهی توجیه کرد. اگر بخواهیم برای اجتماع سیاسی و تعهد

132. Whig

133. William of Orange

سیاسی توجیهی بیابیم، می‌توانیم آن را در سودمندی آنها که در بادی امر با نوعی احساس یا حس مصلحت بر ما معلوم است جستجو کنیم.

وقتی به روسو بازمی‌گردیم، دوباره با مفهوم قرارداد اجتماعی روبه‌رو می‌شویم. اجتماع سیاسی در نهایت امر مبتنی بر نوعی توافق ارادی است که به واسطهٔ آن انسانها موافقت می‌کنند که برای مصالح خویش آزادی حالت طبیعت را رها کنند و آزادی زیستن بر طبق قانون را کسب کنند. در حالت طبیعت، هر فردی استقلال کامل و حاکمیت بر خویشتن دارد. و وقتی که آنان برای تشکیل جامعه به یکدیگر می‌پیوندند آن حاکمیتی که در اصل به عنوان افراد مجزّا به آنان تعلق داشت اکنون به نحو جمعی به آنان تعلق دارد. این حاکمیت زوال‌ناپذیر است. آن فرد مجری که مردم وی را منصوب کرده‌اند صرفاً خادم‌الرّعایا و یا افزاری برای اجرای مصالح عملی مردم است.

این نظریهٔ حاکمیت مردم نمودار جنبه مردمی نظریهٔ سیاسی روسو است. خود وی از اهالی ژنو بود و زندگی سیاسی نیرومند و مستقل ایالات سویس را تحسین می‌کرد و آن را با جوّ مصنوعی و پرزرق و برق تمدن فرانسه و نیز با نظام پادشاهی و شیوه‌های سرکوب‌گرانهٔ «آنسین رژیم» مقایسه می‌کرد. در واقع نظریّات روسو دربارهٔ حکومت فعال مردمی جز در دولت‌شهرهای یونان و یا در ایالات کوچک سویس قابل اجرا نبود. در عین حال نظریات مردمی او در نهضتی که به نحو کامل در انقلاب فرانسه مجال بروز و ظهور یافت مؤثر بود.

اما هر چند نظریه قرارداد اجتماعی روسو در طرح کلی نظریهٔ سیاسی نهضت روشنگری قرار می‌گیرد، وی جنبهٔ جدیدی را که دارای اهمیت شایان بود بر فلسفهٔ سیاسی افزود. وی مانند هابز و لاک پیش از خود، چنین تصور می‌کرد که افراد در تشکیل جامعه با یکدیگر توافق می‌کنند. اما وقتی که قرارداد اجتماعی منعقد شد، تن یا انداموارهٔ جدیدی به وجود می‌آید که دارای حیات مشترک و ارادهٔ مشترک است. این ارادهٔ مشترک یا کلّی پیوسته میل به حفظ و رفاه کل دارد و ضابطه یا ملاک قانون و عدالت و بی‌عدالتی است. این ارادهٔ کلی خطاناپذیر همان «ارادهٔ همگان» نیست. اگر شهروندان گردهم آیند و رأی دهند اراده‌های فردی آنان در آراء آنان بیان شده است. واگر آراء متفق باشد آنچه داریم ارادهٔ همه است. اما ممکن است افراد تصور نادرستی از آنچه مصلحت عامّه است داشته باشند. در حالی که ارادهٔ کلّی هرگز خطا نمی‌کند. به تعبیر دیگر اجتماع همیشه آنچه به خیر و صلاح آن است اراده می‌کند، اما در تصور خویش دربارهٔ آنچه به خیر و

صلاح آن است می‌تواند دچار فریب شود.

بنابراین، ارادهٔ کلی وقتی که فی‌نفسه لحاظ شود چیزی غیرمشخص است: این اراده نیاز به تفسیر، بسط و تفصیل دارد. شکی نیست که خود روسو گمان می‌کرد که ارادهٔ کلّی در عمل در ارادهٔ مبیّن اکثریت مجال بروز و ظهور می‌یابد. اگر یک ایالت کوچک سویس را در نظر بگیریم که در آن رأی‌دادن دربارهٔ مسائل مهم برای همهٔ شهروندان، چه به عنوان افراد و چه به عنوان عضو اتحادیه‌ها امکان دارد، این طرز فکر طبیعی می‌نماید. اما در یک دولت بزرگ چنین رجوع مستقیمی به مردم عملی نیست. مگر شاید در موارد نادری از طریق مراجعه به آراء عمومی.[۱۳۴] در چنین دولتی تمایل این خواهد بود که عدهٔ قلیلی و یا یک فرد مدعی تجسّم و تجسّد ارادهٔ کلیی که در همهٔ مردم وجود دارد در ارادهٔ آنان یا در ارادهٔ خویش باشد. بدین‌گونه می‌بینیم که روبسپیر[۱۳۵] دربارهٔ فرقهٔ ژاکوبنها[۱۳۶] می‌گوید که ارادهٔ ما ارادهٔ کلی است، در حالی که ناپلئون لااقل در مواردی خود را به عنوان نمایندهٔ رسمی و تجسّم انقلاب تلقی می‌کرده است. بنابراین، ما با وضع عجیب روسو آن طرفدار پرشور حکومت مردم مواجهیم که کار خود را از اصالت فرد، آزادی فرد در حالت طبیعت آغاز می‌کند و با نظریهٔ دولت سازواره‌ای که در آن ارادهٔ کلی نیمه‌عرفانی یا در ارادهٔ اکثریت و یا در ارادهٔ یک یا چند پیشوا تجسم می‌یابد به پایان می‌برد. پس ما یا استبداد اکثریت یا استبداد پیشوا یا گروه پیشوایان را داریم. این قول مساوق با آن نیست که روسو به نحو کامل روند نظریهٔ خویش را فهمیده باشد. اما وی نظریهٔ خارق‌العاده‌ای[۱۳۷] را دربارهٔ آزادی ابداع کرده است. آزاد بودن عمل به معنی عمل کردن به مقتضای ارادهٔ خویش و به مقتضای قانونی است که انسان خود موجد آن است. اما فردی که ارادهٔ شخصی او مغایر با ارادهٔ کلی باشد در عمل آنچه را که واقعاً اراده کرده است، اراده نمی‌کند. بنابراین، در اینکه او مجبور به تسلیم در برابر ظهور ارادهٔ کلی است که نمودار ارادهٔ «واقعی» اوست، او مضطر به آزاد بودن است. بدین‌گونه آزادی انسان در جامعه می‌تواند معنایی کاملاً متفاوت با آزادی در حالت طبیعت داشته باشد. و هر چند نظریهٔ سیاسی روسو، از حیث تصور صرف قرارداد اجتماعی با نظریهٔ لاک مشابهت دارد، اما در عین حال فلسفهٔ هگل را پیش‌بینی می‌نماید که برای او شهروند مطیع حقیقتاً آزاد است

134. refrendum
135. Robespierre
136. Jacobins
137. pardoxical

زیرا از قانونی اطاعت می‌کند که بیان و مظهر کلی و ماهیت ذاتی روح انسانی است. این نظریه همچنین ناظر به گرایشهای سیاسی بسیار متأخر است که روسو، و در واقع هگل، از آن نفرت داشته‌اند. اما می‌توانسته است در نظریهٔ روسو یک توجیه نظری داشته باشد.

۷ـ پیدایش فلسفهٔ تاریخ

غالباً گفته شده است که عصر روشنگری فاقد دیدگاه تاریخی بوده است. معنای این بیان چیست؟ آشکار است که معنای این بیان این نیست که تاریخ‌نگاری در قرن هجدهم معمول نبوده است. لااقل اگر معنای بیان فوق چنین باشد این بیان کاذب است. برای پی بردن به کذب این قول فقط می‌باید مثلاً *تاریخ انگلستان*[۱۳۸] هیوم، *انحطاط و سقوط امپراطوری رُم*[۱۳۹] تألیف ادوارگیبون[۱۴۰] (۱۷۳۷-۱۷۹۴) و آثار تاریخی ولتر و منتسکیو را به خاطر آوریم. و نیز این بیان نباید بدین معنی تلقی شود که قرن هجدهم با هیچ بهبودی در فن نگارش تاریخ مشخص نمی‌شده است. فی‌المثل واکنش لازمی در برابر اشتغال به تاریخ‌نگاری نظامی، دودمانی و سیاسی وجود داشته است. تأکید بر عوامل فرهنگی و عقلی بوده و توجه مورخان به زندگی مردم و عادات و آداب انسانها مصروف می‌شده است. برای نمونه، این تأکید در *رساله دربارهٔ آداب و رسوم*[۱۴۱] ولتر نمایان است. همچنین مونتسکیو بر تأثیر شرایط مادی از قبیل شرایط اقلیمی در تکامل یک قوم یا ملت و نیز در عادات و قوانین آن تأکید می‌ورزیده است.

در عین حال تاریخنگاری قرن هجدهم دچار نواقص جدی بوده است. نخست آنکه مورخان به طور کلی به حد کافی یک دید انتقادی از منابع خویش نداشتند، و در اجرای کار پژوهش تاریخی و ارزیابی سخت و طاقت‌فرسای شواهد و مدارک که از مقتضیات نگارش علمی و عینی است تمایلی نشان نمی‌دادند. درست است که از مرد دنیاداری که خود را به شُعَب متعدد فلسفه و علم و ادب سرگرم کرده بود انتظار نمی‌رفت که وقت خود را صرف پژوهشهایی از این قبیل بنماید. اما با وجود این، فقدان نسبی این پژوهشها در حدّ خود عیب و نقصی به شمار می‌رفت.

ثانیاً مورخان قرن هجدهم بیش از حد متمایل به استفاده از تاریخ به عنوان وسیله‌ای

---

138. *History of England*
139. *The Décline and Fall of the Roman Empire*
140. Edward Gibbon
141. *Essai sur les mœurs*

برای اثبات یک نظریه و یا به عنوان منبعی برای درسهای اخلاقی بوده‌اند. کوشش گیبون مصروف به اثبات این امر بود که پیروزی مسیحیت، پیروزی توحّش و تعصّب بر تمدن روشنایی یافته بوده است. نویسندگانی از قبیل ولتر به شیوه‌ای پرمدعایانه بر پیروزی اصالت عقل بر آنچه آن را بارگران و مرگبار سنت و تاریک‌اندیشی تلقی می‌کردند، تأکید می‌ورزیدند، آنان نه تنها نظریهٔ پیشرفت را می‌پذیرفتند، بلکه این رأی را نیز مسلّم می‌دانستند که پیشرفت عبارت از پیشرفتگی اصالت عقل، آزاداندیشی و علم است. چنانکه بولینگ بروک[142] در *نامه‌هایی دربارهٔ مطالعه و کاربرد تاریخ*[143] (۱۷۵۲) خویش گفته، تاریخ عبارت از فلسفه‌ای است که با مثالهایی به ما می‌آموزد که چگونه می‌باید در اوضاع و احوال زندگی خصوصی و عمومی خویش رفتار کنیم. وقتی که مورخان قرن هجدهم بر درسهای اخلاقی تاریخ تأکید می‌کردند، البته آنچه در مدّ نظر داشتند اخلاقی فارغ از مفروضات قبلی و عُلقه‌های کلامی بود. همهٔ آنها با تفسیر لاهوتی تاریخ که به وسیله بوسّوئه[144] (۱۶۲۷-۱۷۰۴) در کتاب *گفتار دربارهٔ تاریخ جهانی*[145] خویش مطرح شده بود مخالف می‌ورزیدند. امّا ظاهراً به ذهن آنان خطور نمی‌کرد که در تفسیر تاریخ بر حسب آراء نهضت روشنگری و عصر خرد، آنان یک انحراف مشابه، ولو متفاوتی را نشان می‌دادند. این تصوری بس خطاست که چون نویسندگان نهضت روشنگری آزاداندیش و پیرو مذهب اصالت عقل بوده‌اند از هرگونه انحرافی مبرا بوده و میل به این معنی نداشته‌اند که تاریخنگاری را تابع اغراض و غایات اخلاقی از پیش‌تعیین‌شده کنند. ندای رانکه[146] برای مراعات عینیت تاریخی در نیمه اول قرن نوزدهم همانقدر که دربارهٔ مورخانی که دارای اندیشهٔ کلامی بوده‌اند صدق می‌کند در مورد پیروان مذهب اصالت عقل نیز صادق است. اگر به بوسوئه تحریف و انحراف نسبت می‌دهیم، آنگاه نمی‌توانیم گیبون را از این اتهام معاف داریم. کوشش مورخان قرن هجدهم چندان معطوف به فهم ذهنیت و دیدگاه اعصار گذشته نبود، بلکه بیشتر مصروف به این بود که آنچه را دربارهٔ ادوار گذشته می‌دانستند، یا به گمان خویش می‌دانستند، برای اثبات یک نظریه یا گرفتن درسها یا نتایج اخلاقی که با دین یا لااقل با دین مابعدالطبیعی ناسازگار بود، مورد استفاده

142. Boling-Broke
143. *Letters on the Study and Use of History*
144. Bossuet
145. *Discours sur l'histoire universelle*
146. Ranke

قرار دهند. خاصه روحیّهٔ عصر روشنگری آنچنان با روحیّهٔ قرون وسطی معاندت و مخالفت داشت که مورخان نهضت روشنگری نه فقط از فهم روح فلسفه در قرون وسطی عاجز بودند، بلکه هیچ کوششی برای فهم آن مبذول نمی‌داشتند. از نظر آنان تنها فایدهٔ قرون وسطی این بود که مانع و عایقی بر سر راه عصر خرد بود و این موقف یکی از دلایلی است که مبیّن می‌دارد که چرا عصر روشنگری فاقد روحیهٔ تاریخی بوده است. چنانکه دیدیم، این اتهام به این معنی نیست یا لااقل نباید به این معنی تلقی شود که هیچ پیشرفت شایانی در فن تاریخ‌نگاری واقع نشده است، بلکه مبیّن فقدان نوعی بینش تخیلی است و نیز نمودار گرایش به تفسیر تاریخ گذشته بر وفق معیارهای عصر خرد است. فی‌المثل گیبون لااقل از آن حیث که با مضمون نظریهٔ او ارتباط دارد برعکس بوسوئه است؛ اما نظریهٔ عرفی و غیردینی و عقل‌گرایانه نیز درست مانند طرح لاهوتی ازپیش‌تعیین‌شدهٔ اسفق یک نظریه محسوب می‌شود.

اگر چنانکه باید، بپذیریم که تاریخ‌نگاری چیزی بیش از وقایع‌نگاری صرف است و نیز اگر بپذیریم که تاریخ‌نگاری متضمن انتخاب و تفسیر است، آنگاه ترسیم خط فاصلی میان تاریخ‌نگاری و فلسفهٔ تاریخ بسیار دشوار می‌شود. به هر تقدیر، وقتی می‌بینیم که مورخان تاریخ را به عنوان بسط و تفصیل نوعی طرح کلی تفسیر می‌کنند یا حوادث تاریخی را به فعل و عمل قوانین کلی خاصی قابل تحویل می‌دانند، آنگاه سخن گفتن از فلسفهٔ تاریخ امری معقول و موجه می‌نماید. کسی که فی‌المثل سعی در نگارش تاریخ عینی منطقهٔ خاصی دارد، به گمان من، قاعدةً در زمرهٔ فیلسوفان تاریخ قلمداد نمی‌شود. ما به عادت مألوف، هیوم یا یوستوس مُوزِر[۱۴۷] (مؤلف *تاریخ اوسنابروک*[۱۴۸] (۱۷۶۸-؟)) را فیلسوف تاریخ نمی‌شماریم. اما وقتی که کسی درباره تاریخ جهانی بحث می‌کند و تغییر غایت‌گرایانه‌ای از سیر تاریخی عرضه می‌دارد و یا اینکه کوشش او مصروف به کشف قوانینی است که فعل و تأثیر عام دارد آنگا سخن گفتن از وی به عنوان یک فیلسوف تاریخ بی‌مورد نیست. بوسوئه در قرن هفدهم فیلسوف تاریخ به شمار می‌آید. و در قرن هجدهم چند نمونه شایان توجه وجود دارد.

بارزترین آنان بی‌شک جامباتیستا ویکو[۱۴۹] (۱۶۶۶-۱۷۴۴) بود. ویکو فردی مسیحی

---

147. Justus Möser 148. *Osnabrückische Geschichte*

149. Giambattista Vico

بود و به گروه مورخانی تعلق نداشت که تغییر لاهوتی تاریخ را که قدیس اوگوستینوس و بوسوئه از نمایندگان آن بودند مورد نفی قرار می‌دادند. در عین حال، وی در اثر خویش موسوم به *اصول یک علم جدید راجع به طبیعت مشترک ملتها*، از ملاحظات صرفاً لاهوتی صرف‌نظر کرد. در اینجا می‌توان به دو نکته دربارهٔ این علم جدید توجه کرد. نخست آنکه اندیشهٔ تاریخی ویکو بر حسب پیشرفت خطی و یا بر حسب سیر تکاملی بشریت به عنوان یک کل نبود. بلکه آن را بر حسب سلسله‌ای از ادوار و اکوار تاریخی تبیین می‌کرد. بدین معنی که قوانین حاکم بر حرکت تاریخ در پیدایش پیشرفت، انحطاط و سقوط هر قوم یا ملت خاصّی تجسم می‌یابد. دیگر آنکه ویکو هر مرحله از مراحل متوالی در یک دور را با نظام قوانین خاص آن مشخص می‌سازد. در مرحلهٔ حکومت خدایان قانون به عنوان چیزی که منشا و مُهر تأیید الهی دارد تلقی می‌شود. این عصر، عصر خدایان است. در مرحلهٔ حکومت اشراف قانون در دست چند خانواده است (مثلاً در دست اعیان و نجبا در جمهوری رُوم). این عصر عصر قهرمانان است. در مرحلهٔ حکومت انسانی یا عصر انسانها ما با نظام معقول و مستدلی از قوانین روبه‌رو می‌شویم که در آن حقوق متساوی برای همهٔ شهروندان وجود دارد. در این طرح ویکو می‌توان بیانی اجمالی از مراحل سه‌گانه کنت را مشاهده کرد، اما ویکو فیلسوفی تحصل‌گرا نبود؛ و به علاوه چنانکه قبلاً دیدیم وی نظریهٔ یونانی ادوار و اکوار تاریخی را که با نظریهٔ پیشرفت انسانی قرن نوزدهم تفاوت داشت حفظ کرد.

مونتسکیو نیز مصروف به قانون بود. وی در کتاب *روح‌القوانین*[150] (۱۷۴۸) خویش بر آن بود که نظامهای مختلف قانون وضعی را بررسی کند. وی سعی کرد نشان دهد که هر یک از آنها دستگاهی از قوانین‌اند که با روابط متقابل با یکدیگر پیوند یافته‌اند به نحوی که هر قانون مفروضی متضمّن مجموعه‌ای خاصّ از قوانین دیگر و مانع و طارد مجموعهٔ دیگر است. اما چرا یک ملت واجد این نظام و ملتی دیگر واجد آن نظام است. مونتسکیو در پاسخ این سؤال بر سهمی که شکل حکومت ایفا می‌کند تأکید می‌ورزد؛ هر چند وی بر تأثیر عوامل طبیعی از قبیل شرایط اقلیمی و جغرافیایی و همچنین تأثیر عوامل اکتسابی از قبیل روابط تجاری و عقاید دینی نیز تأکید دارد. هر قوم یا ملتی قانون اساسی و نظام

---

150. Esprit des Lois

قوانین خاص خویش را دارد؛ اما مسئلهٔ عملی اساساً برای همه یکسان است، یعنی مسئله بر سر بسط و گسترش نظام قانونی است که با فرض شرایط مناسب طبیعی و تاریخی برای حصول بیشترین مقدار آزادی متناسب خواهد بود. در این نکته است که تأثیر قانون اساسی انگلستان نشانهٔ خویش را در اندیشهٔ مونتسکیو بر جای نهاده است. وی معتقد بود که آزادی به بهترین وجهی با تفکیک قوای مقنّنه، مجریه و قضائیه تضمین می‌شود.

در نزد کندرسه با مفهوم دیگری از پیشرفت که با نظریهٔ ویکو تفاوت دارد مواجه می‌شویم چنانکه قبلاً اظهار شد. در کتاب *طرحی از جدول تاریخی پیشرفتهای روح بشر* (۱۷۹۴). وی پیشرفت نامحدودی را برای نوع انسان در ذهن ترسیم می‌کند. پیش از قرن شانزدهم می‌توان برخی از ادوار تاریخی را متمایز ساخت و می‌توان سیر قهقرایی را خاصه در قرون وسطی مشاهده کرد. امّا رنسانس به آغاز یک فرهنگ علمی‌واخلاقی رهنمون شد، که توسعه و تکامل آن حد و مرزی نمی‌شناخت. امّا اذهان بشر می‌تواند بوسیله پیش‌داوریها و عقاید تنگ‌نظرانه و کوته‌فکرانه مانند عقایدی که بر اثر تعصبات دینی رواج می‌یابد، محدود شود. از این جهت اهمیت تعلیم و تربیت، خاصه تعلیم و تربیت علمی لازم می‌آید.

در آلمان هم، لسینگ نظریه خوش‌بینانه‌ای را دربارهٔ پیشرفت تاریخی مطرح ساخت. در اثر وی تحت عنوان *تعلیم و تربیت نوع بشر*[151] (۱۷۸۰) تاریخ به عنوان تعلیم و تربیت تدریجی نوع انسان تصویر می‌شود. احیاناً پس‌رویها و مکثهایی در راه پیشرفت وجود دارد، امّا حتی اینها هم وارد طرح کلی تاریخ می‌شوند و در طی اعصار و قرون به تحقق آن مدد می‌رسانند. امّا در مورد دین باید گفت که تاریخ در واقع، تعلیم و تربیت نوع انسان بوسیله خداوند است. امّا هیچ شکل نهایی و قطعی از معتقدات دینی وجود ندارد. بلکه هر دینی، مرحله‌ای از «ظهور» تدریجی وحی الهی است.

هردر در اثر خویش دربارهٔ زبان (*دربارهٔ منشأ زبان*،[152] ۱۷۷۲) از اصل و منشأ طبیعی زبان بحث می‌کند و این عقیده که کلام در اصل به وسیلهٔ خداوند به انسان القا شده است را مورد حمله قرار می‌دهد. در مورد دین بر خصوصیت طبیعی آن تأکید می‌ورزد. دین پیوند نزدیکی با شعر و اسطوره دارد و در اصل ناشی از شوق انسان نسبت به تبیین پدیدارهاست. در ادیان تکامل‌یافته، خاصّه در مسیحیت، با رشد و تقویت عنصر اخلاقی

151. *Die Erziehung des Menschengeschlects*

152. *Ueber den Ursprung der Sprache*

مواجه می‌شویم. به همین جهت مسیحیت پاسخگوی نیازها و آرزوها و تمنیّات اخلاقی انسان است. به تعبیر دیگر، هِردِر شدیداً در برابر انتقادات و مخالفتهای عقلگرایان نسبت به دین، خاصّه مسیحیت، که از مختصّات قرن هجدهم بود، واکنش نشان می‌داد. وی از تفکیک عقل تحلیلی و انتقادی از دیگر قوای انسان کراهت داشت و به طبیعت انسان، درکلیّت آن توجه و علاقه نشان می‌داد. درکتاب او موسوم به *اندیشه‌هایی دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ نوع بشر*[153] (۱۷۸۴-۱۷۹۱) تاریخ را به عنوان تاریخ صرفاً طبیعی قوا، اعمال و تمایلات انسانی که مشروط به زمان و مکان است وصف کرده است. و با ارائهٔ نظریه‌ای دربارهٔ منشأ فرهنگ انسانی، کوشید تا تکامل انسان را در ارتباط با خصوصیت محیط طبیعی‌اش پیگیری کند. از دیدگاه الهی تواریخ ملل مختلف کل هماهنگی را تشکیل می‌دهند، که بسط و تفصیل مشیت الهی‌اند.

پس طبیعی بود که در دورانی که تفکر بر مدار خود انسان می‌گشت علاقه به تکامل تاریخی فرهنگ انسانی فزونی یابد. در قرن هجدهم کوشش، یا بهتر بگویم سلسله کوششهایی، برای فهم تاریخ از طریق کشف مبادی دیگری برای تبیین تاریخی، به جای اصول و مبادی کلامی قدیس اوگوستینوس و بوسوئه، می‌یابیم. اما حتی کسانی که معتقدند که بنیاد کردن یک فلسفه تاریخ اقدامی سودمند است باید قبول کنند که مورخان فلسفی قرن هجدهم در بسط و ایجاد تلفیقهای خویش بیش از حد شتابزده و عجول بوده‌اند. فی‌المثل ویکو تفسیر ادواری خویش دربارهٔ تاریخ را غالباً با نگرشی به تاریخ روم بنیاد می‌کرد. هیچیک از آن تفاسیر واجد شناخت واقعی عمیق و دقیق و وسیعی نبود تا تأسیس یک فلسفهٔ تاریخ را، با فرض اینکه چنین امری اقدامی مشروع باشد، تضمین نماید. در واقع برخی از افراد نهضت روشنگری فرانسه به نکوهش و تحقیر اثر شاقّ و طاقت‌فرسای کسی چون مُوراتوری[154] (۱۶۷۲-۱۷۵۰) تمایل داشتند که مجموعهٔ عظیمی از منابع را برای تاریخ ایتالیا فراهم آورده بود. در عین حال می‌توان رشد دید وسیعی از تکامل فرهنگ انسانی راکه در ارتباط با عوامل متعددی از تأثیر شرایط اقلیمی گرفته تا تأثیر دین مورد بررسی قرار می‌گیرد مشاهده کرد. این امر خاصهٔ در مورد هِردِر که پا را از حدود و ثغور روشنگری فراتر می‌نهد مشهود است، البته در صورتی که

---

153. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der menschheit*

154. Muratori

روشنگری به معنای اخصّ کلمه و به‌ویژه در ارتباط با عقل‌گرایی فرانسه فهمیده شود.

۸ـ ایمانوئل کانت

قبلاً دربارهٔ تنی چند از فیلسوفانی که در اوایل قرن نوزدهم از جهان رفتند ذکری به میان آمد. اما در زمرهٔ کسانی که در دهه‌های پایانی قرن هجدهم قلمفرسایی کردند، نام ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) به مراتب بیش از دیگران درخشندگی دارد. قضاوت دربارهٔ فلسفهٔ او هر چه باشد، نمی‌توان به هیچ‌وجه اهمیت تاریخی برجسته و ممتاز او را انکار کرد. در واقع از بعضی جهات تفکر او علامت بحرانی در فلسفهٔ اروپایی است، به نحوی که می‌توان از دوره‌های ماقبل کانت و مابعدکانت در فلسفهٔ جدید سخن گفت. اگر دکارت و لاک را بتوان به عنوان شخصیتهای غالب در تفکر قرون هفدهم و هجدهم تلقی کرد، در قرن نوزدهم شخصیت کانت غلبه دارد. این‌گونه سخن گفتن در واقع متهم شدن به ساده‌اندیشی افراطی است. تصور اینکه همهٔ فیلسوفان قرن نوزدهم پیرو کانت بوده‌اند، درست مانند این فرض خطاست که فیلسوفان قرن هجدهم همه یا از اصحاب دکارت یا از اتباع لاک بوده‌اند. با این همه درست همان‌طور که تأثیر دکارت در سیر تکامل مذهب اصالت عقل قاره و تأثیر لاک در بسط و گسترش مذهب اصالت تجربهٔ بریتانیا هر دو ورای شک و تردید است ولو اینکه اسپینوزا و لایب‌نیتس درقاره و بارکلی و هیوم در انگلستان همه متفکرانی اصیل بوده‌اند به همین نحو تأثیر کانت در تفکر قرن نوزدهم غیرقابل انکار است، ولو اینکه فی‌المثل هگل که متفکری بزرگ با اصالت و ابتکاری مشخص بوده است نتواند در زمرهٔ پیروان کانت تلقی شود. در واقع موقف کانت در قبال مابعدالطبیعه نظری از زمان او تاکنون تأثیری قوی به جای گذاشته است. امروزه بسیاری از مردم، ولواینکه آمادگی قبول بسیاری از آراء مثبت و محصّل او را نداشته باشند، فکر می‌کنند که او با موفقیت ادعاهای مابعدالطبیعه را برملا ساخته است. درست است که تأکید بیش از حد بر آنچه می‌توان تأثیر منفی یا مخرّب کانت نامید به معنی عرضهٔ دیدی یکجانبه از فلسفهٔ اوست. اما این سخن این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که در نظر بسیاری از مردم او بزرگترین زدایندهٔ اوهام و خرافات از چهرهٔ مابعدالطبیعهٔ نظری است.

حیات عقلانی کانت به دو دورهٔ ماقبل انتقادی و انتقادی تقسیم می‌شود. در دورهٔ ماقبل انتقادی، او تحت تأثیر سنت لایب‌نیتس ـ ولفی قرار داشت. در دورهٔ دوم یا دورهٔ

انتقادی دیدگاه اصیل خود را تکمیل کرد. نخستین اثر عظیم او *نقد عقل محض*[155] در سال ۱۷۸۱ منتشر شد. کانت در آن هنگام پنجاه و هفت‌ساله بود، اما پیش از آن در حدود ده سال یا بیشتر به بسط و تفصیل فلسفهٔ خویش اشتغال داشت به به همین دلیل توانست به طور سریع و پی‌درپی آثاری را که نام او را مشهور ساخته است منتشر کند. در سال ۱۷۸۳ *تمهیدی بر هر مابعدالطبیعهٔ آینده*[156]، در سال ۱۷۸۵ *مبادی مابعدالطبیعهٔ اخلاق*،[157] در سال ۱۷۸۸ *نقد عقل عملی*،[158] در سال ۱۷۹۰ *نقد قوهٔ حکم*،[159] در سال ۱۷۹۳ *دین در محدودهٔ عقل محض*.[160] اوراقی که پس ازمرگش در اتاق مطالعهٔ او یافت شده و انتشار یافته است نشان می‌دهد که او تا واپسین لحظات زندگی خویش به تجدید نظر، بازسازی یا تکمیل اجزاء خاصی از نظام فلسفی خویش مشغول بوده است.

تبیین کامل فلسفهٔ کانت در یک فصل مقدماتی چندان مناسب نمی‌نماید. اما به ناچار دربارهٔ مسائلی که با آنها مواجه بوده است و نیز دربارهٔ خطوط کلی تفکر او مطالبی باید گفته شود.

در میان آثار کانت دو اثر با فلسفهٔ اخلاق و یک اثر با دین ارتباط دارد. این امر کمال اهمیت را دارد. اگر با دیدی وسیع به مسئله نظر کنیم، می‌توانیم بگوییم که مسئلهٔ اساسی کانت بی‌شباهت با مسئلهٔ اساسی دکارت نیست. وی صریحاً اعلان کرد که برای او دو چیز بیش از همه مایه اعجاب و تحسین است، «آسمان پرستاره بر فراز ما و قانون اخلاقی در درون ما». از یک طرف وی با تصور علمی عالَم، با عالم فیزیکی (طبیعی) کپرنیک، کپلر و نیوتن مواجه بود که تابع علیت مکانیکی است و در حرکات خویش تابع اصل موجبیت است. از طرف دیگر با مخلوق عاقلی مواجه بود که می‌تواند عالم طبیعت را که در مقابل او قرار گرفته است، درست مانند فاعل شناسایی در برابر متعلق شناسایی، ادراک کند، مخلوقی که از تکلیف اخلاقی و آزادی و اختیار خویش، آگاهی دارد و عالَم را مظهری از یک غایت معقول می‌بیند. چگونه می‌توان این دو جنبهٔ واقعیت را با یکدیگر آشتی داد؟ چگونه می‌توان عالَم طبیعت، حوزه اصل موجبیت و ترتب علّی و

155. *The Critique of Pure Reason*

156. *Prolegomena to Any future Metaphysics*

157. *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*

158. *Critique of Practical Reason*

159. *Critique of Judgment*

160. *Religion within the limits of Bare Reason*

معلولی را با نظام اخلاقی یا حوزهٔ آزادی و اختیار هماهنگ ساخت. مسئله فقط بر سر کنار هم نهادن دو عالم نیست، چنانکه گویی دو عالم کاملاً منفک و مستقل از یکدیگرند زیرا این دو عالم در انسان با یکدیگر تلاقی دارند. انسان هم موجودی در طبیعت، در نظام طبیعی، و هم یک فاعل اخلاقی و مختار است. بنابراین، مسئله این است که چگونه می‌توان دونظرگاه علمی و اخلاقی را بدون انکار هیچیک از آنها با یکدیگر هماهنگ ساخت. به نظر من، این مسئلهٔ اساسی کانت است و خوب است که از همان آغاز مورد توجه قرار گیرد والاّ تأکیدی که طبعاً بر جنبه‌های تحلیلی و انتقادی تفکر وی به عمل می‌آید می‌تواند تقریباً بالکل انگیزه‌های نظری و عمیق فلسفهٔ او را تحت‌الشعاع قرار دهد.

اما هر چند مسئله کلّی کانت بی‌شباهت به مسئلهٔ دکارت نبود، اما از زمان دکارت مقدار زیادی آب از آسیاب گذشته بود؛ وقتی که به مسائل خاص کانت می‌رسیم این تغییر آشکار می‌شود. از یک طرف وی نظامهای مابعدالطبیعی اصحاب اصالت عقل قاره را در پیش داشت. دکارت سعی کرده بود تا تفکر مابعدالطبیعی را بر یک قاعدهٔ علمی بنا نهد. اما ظهور نظامهای متعارض و عدم توفیق در حصول نتایج قطعی و یقینی، اعتبار اغراض مابعدالطبیعهٔ سنتی را که مدعی بسط معرفت ما نسبت به واقعیت بود خاصه واقعیتی که متعالی از معطیات تجربه حسی باشد، در معرض شک و تردید قرار داد. از طرف دیگر کانت با مذهب اصالت تجربهٔ انگلیسی که در فلسفهٔ هیوم به اوج خود رسیده بود مواجه بود. اما به نظر او مذهب اصالت تجربهٔ صرف از توجیه و تبیین موفقیت علم طبیعت (فیزیک) نیوتنی و نیز از تبیین این امر بدیهی که این مذهب موجب افزایش معرفت انسان نسبت به عالَم می‌شود عاجز بود. بنابر مبادی هیوم، حکمی که موجب ازدیاد علم و معرفت ما دربارهٔ عالم گردد حکمی بیش از آنچه در عمل مورد تجربه قرار گرفته است نیست. فی‌المثل همیشه تا آن حد که تجربهٔ ما اقتضا می‌کند دیده‌ایم که متعاقب وقوع رویداد *الف* رویداد ب به نحو منظم واقع می‌شود. اما مذهب اصالت تجربهٔ هیوم هیچ گونه توجیه علمی برای این حکم کلّی که هرگاه *الف* واقع شد متعاقب آن ب نیز باید واقع شود فراهم نمی‌آورد به تعبیر دیگر مذهب اصالت تجربهٔ صرف قادر به تبیین احکام ضروری و کلی که موجب افزایش معرفت ما شود (کانت آنها را احکام تألیفی قبلی می‌نامید) نیست. با این همه علم طبیعت نیوتنی اعتبار چنین احکامی را از پیش فرض می‌کند. به نظر می‌رسد که هر دو جریان عمدهٔ فلسفهٔ جدید ناقص باشد و

مابعدالطبیعه مبتنی بر مذهب اصالت عقل علی‌الظاهر هیچ گونه معرفت یقینی دربارهٔ عالم به دست نمی‌دهد. و این امر ما را وادار می‌کند تا از خود بپرسیم که آیا معرفت مابعدالطبیعی فی‌الواقع امکان دارد یا نه. به هر حال مذهب اصالت تجربهٔ صرف از توجیه یک شعبه علم، یعنی علم طبیعت، که مسلماً موجب ازدیاد معرفت ما دربارهٔ عالم می‌گردد، عاجز است. و این امر ما را بر آن می‌دارد تا بپرسیم که مذهب اصالت تجربهٔ صرف چه خیری را فاقد است و چگونه احکام کلی و ضروری و فزاینده علم امکان دارد. چگونه می‌توان قطع و یقینی را که با آن این احکام را صادر می‌کنیم موجه ساخت؟

این مسئله یا مسائل را می‌توان بدین نحو بیان کرد. از یک طرف کانت می‌دید که اصحاب مابعدالطبیعه[۱۶۱] میل به خلط میان نِسَبِ منطقی و روابط علّی را دارند و تصور می‌کنند که با استدلال لمّی صرف می‌توان نظامی را تأسیس کرد که قادر به عرضهٔ معلوماتی یقینی و مسلّم دربارهٔ واقعیت باشد. امّا از نظر او اصلاً بدیهی نبود که، ولو به فرض اجتناب از این خلا، با بکار گرفتن اصل علیت بتوان به حصول معرفت مابعدالطبیعی، مثلاً دربارهٔ خداوند، قائل شد. از این رو می‌توان پرسید که آیا علم مابعدالطبیعه امکان دارد و اگر چنین است به چه معنایی ممکن است. از طرف دیگر، در عین اینکه با اصحاب تجربه در این امر توافق داشت که به وجهی مبدأ معرفت ما تجربه است، می‌دید که توجیه تبیین علم طبیعت نیوتنی، بنابر اصول تجربی صرف ممکن نیست. زیرا به عقیده وی علم طبیعت نیوتنی یکنواختی طبیعت را از پیش فرض می‌کرد. و دقیقاً قول به یکنواختی طبیعت همان چیزی بود که هیوم از ارائهٔ یک توجیه نظری کافی و وافی دربارهٔ آن عاجز بود، ولواینکه سعی می‌کرد تا یک تبیین نفسانی دربارهٔ منشأ این اعتقاد عرضه کند. بنابراین، این سؤال مطرح می‌شود که اگر به همراه اصحاب تجربه فرض کنیم که همهٔ معرفت ما از تجربه آغاز می‌شود آنگاه توجیه نظری اعتقاد به یکنواختی طبیعت چگونه خواهد بود؟

کانت در پاسخ به این سؤال اخیر فرضیهٔ بدیعی را مطرح می‌سازد. حتی اگر همهٔ معرفت ما با تجربه آغاز شود بالضرورة لازم نمی‌آید که همهٔ آن از تجربه نشأت گرفته باشد. زیرا ممکن است (و کانت گمان می‌کرد که در واقع چنین است) که تجربهٔ ما

۱۶۱. این دو مورد عقلی مذهبان ماقبل کانتی قاره صادق است، نه در مورد فیلسوفی قرون وسطایی مانند آکویناس. در هر حال اطلاع کانت بر فلسفهٔ قرون وسطی فوق‌العاده ناچیز است.

متضمن دو عنصر باشد، یکی انطباعاتی که به ما داده شده است و دیگر صور قبلی و عناصری که با آن این انطباعات تألیف می‌شود. قصد کانت القای این مطلب نیست که ما تصورات فطری داریم و یا عناصر قبلی معرفت، مقدم بر تجربه متعلّق معرفت ما واقع می‌شود. آنچه درصدد القای آن است این است که قوام انسان، یعنی فاعل تجربه و معرفت، چنان است که بالضرورة (یعنی به جهت اینکه همان است که هست) معطیات واپسین تجربه یا انطباعات را به طرق خاصی ترکیب می‌کند. به تعبیر دیگر فاعل شناسایی، یعنی انسان، صرفاً پذیرای منفعل انطباعات نیست؛ او فعالانه (و ناآگاهانه) داده‌های خام را ترکیب می‌کند و به اصطلاح صور قبلی و مقولاتی راکه عالَم تجربهٔ ما با آن ساخته شده است بر آنها تحمیل می‌کند. عالم تجربه یعنی، جهان یا واقعیت پدیداری چنانکه بر ما نمایان می‌شود اعتبار صرف چنانکه گویی رؤیایی باشد نیست؛ و نیز چیزی نیست که صرفاً به ما داده شده باشد، بلکه حاصل اطلاق صور قبلی و مقولات بر معطیات تجربی است.

مزیت چنین فرضیه‌ای چیست؟ این مزیت را می‌توان بدین‌گونه بیان کرد. ظواهر، هم برای کسی که فرضیهٔ کپرنیکی گردش زمین به دور خورشید را می‌پذیرد و هم برای کسی که آن را نمی‌پذیرد یا چیزی دربارهٔ آن نمی‌داند یکسان است. تا آنجاکه به ظواهر مربوط می‌شود، هر دو می‌بینند که خورشید در مشرق طلوع و در مغرب غروب می‌کند. اما فرضیهٔ کپرنیکی واقعیاتی را تبیین می‌کند که فرضیهٔ زمین مرکزی از آن عاجز است. به همین نحو عالم در نظر کسی که به هیچ‌وجه قائل به عنصر پیشین در معرفت نیست درست همان‌گونه ظاهر می‌شود که در نظر کسی که قائل به وجود چنین عنصری است. اما با فرض اینکه چنین عنصر پیشین در معرفت ما وجود دارد، اموری را می‌توان تبیین کرد که مذهب اصالت تجربهٔ صرف از تبیین آن عاجز است. فی‌المثل اگر فرض کنیم که به صرف اینکه اذهان ما آن طور که هست هست، معطیات را طبق رابطهٔ علّی ترکیب می‌کند، طبیعت همیشه تحت سیطرهٔ قوانین علّی بر ما نمایان خواهد شد. به عبارت دیگر، ما به یکنواختی یقین داریم. طبیعت یعنی طبیعت بدان‌گونه که نمایان می‌شود هیچ معنی دیگری ندارد. و با فرض ثابتهای ذهنی در معرفت انسانی، باید ثابتهای متناظر با آن در واقعیت پدیداری موجود باشد. اگر فی‌المثل ما بالضرورة صور قبلی مکان و زمان را به داده‌های خام حسّ (که از آن مستقیماً آگاهی نداریم) اطلاق می‌کنیم طبیعت همیشه

باید به صورت زمانی ـ مکانی بر ما جلوه کند.

غرض من این نیست که وارد بحث مبسوطی دربارهٔ شرایط قبلی تجربه از دیدگاه کانت شوم. جای مناسب برای چنین کاری در فصول مربوط به جلد ششم خواهد بود. اما نکته‌ای مهم وجود دارد که باید مورد توجه قرار گیرد، زیرا مستقیماً با مسئلهٔ کانت دربارهٔ امکان مابعدالطبیعه ارتباط دارد.

کانت حکم می‌کند به اینکه وظیفه شرایط قبلی تجربه ترکیب کثرات انطباعات و تأثرات حسی است. آنچه ما با کمک آنها می‌شناسیم واقعیت پدیداری است. بنابراین، نمی‌توان به نحو مشروعی از یک مقولهٔ ذهنی فاهمه برای تعالی از تجربه استفاده کرد. فی‌المثل نمی‌توان به نحو مشروعی مفهوم علیت را برای تعالی از پدیدارها به کار برد و با استفاده از یک برهان علّی وجود خداوند را اثبات کرد. و اگر دربارهٔ معرفت نظری خاصی سخن نیز می‌گوییم هرگز ممکن نیست به واقعیت فوق پدیداری علم حاصل کنیم. با این همه، این دقیقاً همان چیزی است که اصحاب مابعدالطبیعه سعی در آن داشته‌اند. آنان کوشیده‌اند تا معرفت نظری یا علمی ما را دربارهٔ واقعیت چنانکه فی‌نفسه هست بسط دهند؛ و آنان مقولاتی را که فقط در محدودهٔ عالم پدیداری اعتبار دارد برای تعالی از پدیدارها به کار برده‌اند. چنین کوششهایی از پیش محتوم و محکوم به شکست است. کانت درصدد آن است تا نشان دهد که براهین مابعدالطبیعی از نوع سنتی آن به تعارضات لاینحلی منتهی می‌شود. بنابراین جای تعجب نیست اگو مابعدالطبیعه هیچ پیشرفتی مشابه با پیشرفتهای علوم طبیعی نداشته است.

تنها مابعدالطبیعهٔ «علمی» که می‌تواند موجود باشد مابعدالطبیعهٔ معرفت یا تحلیل عناصر قبلی تجربه انسانی است. قسمت اعظم اثر کانت متضمن کوششی برای ایفای این عمل شاق تحلیل است. در کتاب *نقد عقل محض* سعی می‌کند که آن عناصر قبلی را که حاکم بر تکوین احکام ترکیبی پیشین ما هستند مورد تحلیل قرار دهد. در کتاب *نقد عقل عملی*، وی درباره عناصر قبلی در احکام اخلاقی تحقیق می‌کند در کتاب *نقد حکم*، به تحلیل عناصر پیشین که حاکم بر احکام حسّی و غایی ماست مبادرت می‌کند. امّا هرچند کانت آنچه را مابعدالطبیعه رسمی تلقی می‌کرد از حوزهٔ علوم طرد کرد، اما هرگز نسبت به موضوعات عمده‌ای که به وسیلهٔ اصحاب مابعدالطبیعه مورد بحث قرار می‌گرفت بی‌توجهی نشان نمی‌داد. این موضوعات از نظر او عبارت بودند از آزادی یا اختیار، خلود

نفس و خداوند. او سعی می‌کرد تا آنچه را از قلمرو معرفت نظری و علمی رانده بود بر مبنای دیگری برجای خود بنشاند.

کانت بحث خود را از واقعیت شعور یا آگاهی از تکلیف اخلاقی آغاز می‌کند. سعی او بر اثبات این است که تکلیف اخلاقی مستلزم اختیار است. اگر من مکلّفم، پس می‌توانم. به علاوه قانون اخلاقی مقتضی مطابقت کامل با خود و فضیلت کامل است. امّا بنا به فرض کانت این کمالی است که حصول آن مدت نامحدودی را اقتضا می‌کند. از این جهت خلود نفس به معنای سیر نامحدود به سوی کمال، یک «اصل موضوعهٔ» قانون اخلاقی است. به علاوه، اگرچه اخلاق به معنای عمل به قصد حصول سعادت نیست، با این همه اخلاق باید موجب سعادت شود، اما متناسب ساختن سعادت با فضیلت مقتضی تصور وجود کاملی است که این ارتباط را ایجاد و اراده کند. بدین‌سان، تصور خداوند یک «اصل موضوعه» قانون اخلاقی است. ما نمی‌توانیم به شیوهٔ برخی از متعاطیان مابعدالطبیعه اثبات کنیم که انسان مختار است و نفس او باقی است و یک خدای متعالی وجود دارد. اما ما بر تکلیف اخلاقی واقفیم؛ و اختیار و خلود نفس و خداوند «اصول موضوعه» قانون اخلاقی‌اند. این یک موضوع ایمان عملی است، یعنی ایمانی که در تعهدمان نسبت به فعل اخلاقی متضمن است.

این نظریهٔ «اصول موضوعه» گاهی یا به عنوان یک اضالت عمل ناچیز و یا دادن یک امتیاز قراردادی به تعصبات عوام تلقی می‌شود. اما به گمان من، خود کانت موضوع را بسیار جدی‌تر تلقی می‌کرده است. او انسان را طرفه معجونی اعتبار می‌کرد. انسان، به عنوان جزئی از نظام طبیعت، مانند دیگر موجودات طبیعی تابع اصل علیّت مکانیکی است. اما در عین حال موجودی است اخلاقی که شاعر به تکلیف است. و تشخیص تکلیف تشخیص این است که قانون اخلاقی چیزی را از ما طلب می‌کند که در ردّ یا قبول آن مختاریم.[۱۶۲] به علاوه تشخیص یک نظام اخلاقی به نحو ضمنی تشخیص این معنی است که فعل اخلاقی محکوم به ناکامی و شکست نیست و بالمآل وجود انسان «دارای معنی» است. اما وجود انسان بدون خلود نفس و خداوند نمی‌تواند واجد معنی باشد. نمی‌توان

---

۱۶۲. در نظر کانت، قانون اخلاقی را عقل عملی مقرّر می‌دارد، به معنایی که در جای خود خواهد آمد، انسان این قانون را خود به خود می‌دهد ولی تکلیف در صورتی معنی دارد که مکلّف در اطاعت یا عدم اطاعت از قانون مختار باشد.

اختیار، خلود نفس و وجود خداوند را از لحاظ علمی اثبات کرد. زیرا این تصورات جایی در علم ندارد. و نیز نمی‌توان آنها را با براهین مابعدالطبیعه رسمی اثبات کرد. زیرا این براهین فاقد اعتبار است. اما اگر انسان به معرفت تکلیف اخلاقی نائل شود به نحو ضمنی به وجود یک نظام اخلاقی که به نوبهٔ خود مستلزم خلودنفس و وجود خداوند است اذعان کرده است. این اثبات صرف یک استلزام منطقی دقیق نیست، به نحوی که بتوان سلسله براهین خدشه‌ناپذیری ارائه کرد. بلکه مسئله کشف و اثبات جنبه‌ای از واقعیت از طریق ایمان است که به آگاهی از تکلیف اخلاقی به واسطهٔ وجدان معنا و ارزش کامل می‌دهد.

بنابراین کانت، ما را با آنچه شاید بتوان آن را واقعیت متشعب نامید، رها می‌سازد. از یک طرف جهان دانش نیوتنی وجود دارد، جهانی که محکوم به قوانین علّی ضروری است. این جهان پدیدارهاست، نه بدین معنی که توهّم صرف باشد، بلکه بدین معنی که مستلزم فرض قبلی عمل آن شرایط ذهنی تجربه است که مشخص می‌کند که اشیاء به چه طریقه‌های بر ما ظاهر می‌شوند. از طرف دیگر در عالم فوق حسی، روح مختار انسانی و خداوند وجود دارد. بنا به نظر کانت نمی‌توان هیچ برهان نظری دقیقی اقامه کرد. مبنی بر اینکه یک چنین عالم فوق حسی وجود دارد. در عین حال هیچ دلیل کافی در دست نیست تا حکم کنیم که عالم مادی که محکوم به علیّت مکانیکی است. تنها عالم ممکن است. و اگر تفسیر ما از عالم به عنوان یک نظام مکانیکی متکی به فعل و تأثیر شرایط ذهنی تجربه و تجربهٔ حسی باشد برای صدور چنین حکمی دلیلی کمتر از آنچه به هر صورت می‌باید داشته باشیم داریم. به علاوه زندگی اخلاقی، خاصه آگاهی از تکلیف، حوزه‌ای از واقعیت را در برابر ما می‌گشاید که انسان اخلاقی با عمل ایمان به عنوان یک اصل موضوع یا شرط لازم قانون اخلاقی مورد تصدیق قرار می‌دهد.

اینجا محل آن نیست که فلسفهٔ کانت را در معرض بحث انتقادی قرار دهم. بلکه می‌خواهم خاطرنشان کنم که آنچه آن را «تَشَعُّب» کانت نامیده‌ام نمودار یک معما در تفکر جدید است. دیدیم که تصور علمی جدید از عالم، تهدید می‌کرد که بینش انسان به واقعیت را به نحو عام در انحصار خود قرار دهد. دکارت در قرن هفدهم سعی می‌کرد تا حکم به وجود واقعیت روحانی را با قبول عالم علیّت مکانیکی تلفیق کند. اما وی اعتقاد داشت که می‌توان فی‌المثل به قطع و یقین نشان داد که خدایی نامتناهی و متعالی از عالم وجود دارد. کانت در دهه‌های آخر قرن هجدهم از قبول جواز چنین حقایقی به طرقی که

دکارت و لایب‌نیتس گمان می‌کردند قابل اثبات است خودداری می‌کرد. در عین حال او شدیداً احساس می‌کرد که عالم فیزیک نیوتنی با کل واقعیت هم‌عرض نیست. بنابراین، وی حکم به وجود واقعیت فوق حسی را به قلمرو ایمان تفویض کرد و کوشید که این امر را با توسل به آگاهی اخلاقی توجیه کند. و اما کسانی هستند که علوم طبیعی را تنها وسیلهٔ بسط معرفت ما دربارهٔ واقعیت تلقی می‌کنند، هر چند در عین حال احساس می‌کنند که عالم بدان‌گونه که بوسیلهٔ علم بر ما عرضه می‌شود تنها واقعیت ممکن نیست و به وجهی به واقعیتی ورای خویش دلالت می‌کند. برای آنان نظام کانت دارای خصوصیت معاصر بودن با ماست، ولو اینکه نظام وی چنانکه در آثار او بسط یافته است در برابر انتقاد مقاومت‌پذیر نباشد. به تعبیر دیگر، مقداری مشابهت میان وضع آنان و وضع و حالتی که کانت خود را در آن می‌یافته است وجود دارد. می‌گویم «مقداری مشابهت»، زیرا شرایط مسئله از زمان کانت تاکنون بسیار فرق کرده است. از طرف دیگر، در نظریهٔ علمی هم تغییراتی به وقوع پیوسته است. باز از طرف دیگر فلسفه به طُرُق متعدد بسط یافته است. با این وصف می‌توان احتجاج کرد که وضع اصلی به همان منوال باقی مانده است.

به گمان من، پایان بردن فصل حاضر با مداقّه و بررسی فلسفهٔ کانت مناسب است. وی در حالی که در یک روایت کم‌مایه و رقیقی از مذهب اصالت عقل قارّه پرورش‌یافته بود به تعبیر خود وی به وسیلهٔ دیوید هیوم از خواب جزم بیدار شد، در عین حال هر چند ادعاهای اصحاب مابعدالطبیعهٔ قارّه را برای افزایش معرفت ما دربارهٔ واقعیت مردود می‌شمرد، به عدم کفایت اصالت تجربهٔ محض نیز متقاعد شده بود. بنابراین، می‌توان گفت که در تفکر وی تأثیر اصالت عقل قاره و اصالت تجربهٔ انگلستان تلفیق یافت و منشأ نظام نو و بدیعی شد. به هر حال باید این نکته را افزود که کانت جریان مابعدالطبیعه و یا مذهب اصالت تجربه را کاملاً متوقف نساخت. با این وصف تغییراتی در هر دو ایجاد کرد. مابعدالطبیعهٔ قرن نوزدهم عیناً همان مابعدالطبیعهٔ قرون هفدهم و هجدهم نبود. و هر چند مذهب‌اصالت تجربهٔ انگلستان در قرن نوزدهم کم و بیش تحت تأثیر کانت قرار نگرفت، مذهب اصالت تجربهٔ جدید قرن بیستم آگاهانه سعی کرده است تا ضربه‌ای به مراتب مهلک‌تر از ضربهٔ کانت که بالأخره خود تا حدی متعاطی مابعدالطبیعه بوده است بر پیکر مابعدالطبیعه وارد کند.

فصل دوم

دکارت (۱)

۱ـ زندگی و آثار

رنه دکارت[1] در سی و یکم مارس ۱۵۹۶ در تورن[2] چشم به جهان گشود و سومین فرزند مشاور پارلمان (دادگاه) بروتانی[3] بود. در سال ۱۶۰۴ پدر وی او را به مدرسه لافلش[4] که به فرمان هانری چهارم تأسیس شده و به دست آباء انجمن عیسی یا یسوعیان اداره می‌شد گسیل داشت. دکارت تا سال ۱۶۱۲ در مدرسهٔ لافلش باقی ماند و چند سال آخر را صرف مطالعهٔ منطق و فلسفه و ریاضیات کرد. او از شوق وافر خویش به کسب معرفت برای ما سخن می‌گوید[5] و واضح است که او شاگردی ساعی و طالب علمی با قریحه و استعداد بود. «من نسبت به هیچ یک از هم‌شاگردیهای خویش احساس حقارت نمی‌کردم، هر چند مقدّر چنان بود که در میان آنان برخی جای استادان ما را پر کنند.»[6] وقتی که به خاطر می‌آوریم که دکارت بعداً آموزش سنتی را در معرض انتقاد شدید قرار داد، و حتی به عنوان یک شاگرد مدرسه از بخش اعظم مطالبی که به وی آموخته می‌شد (به استثنای ریاضیات) آنچنان ناخرسند بود که هنگام ترک مدرسه، برای مدتی تحصیل

---

1. René Descartes
2. Touraine
3. Brittany
4. La Fléche

۵. گفتار در روش، اول؛ کلیات، ج ششم، ۳. از کلیات ارجاع به مجموعهٔ آثار دکارت است که بوسیلهٔ Charles Adam و Paul Tannery (پاریس، ۱۳ جلد، ۱۸۹۷ـ۱۹۱۳) فراهم آمده است.

۶. همان، اول؛ کلیات، ششم، ۵.

علم را رها کرد، طبعاً این وسوسه در ما پدید می‌آید که نتیجه بگیریم که او نسبت به استادان خویش احساس خشم می‌کرد و نظام تعلیم و تربیت آنان را خوار می‌شمرد. ولی این مطلب از حقیقت خیلی فاصله دارد. و دربارهٔ یسوعیان مدرسهٔ لافلش با محبت و احترام سخن می‌گفت و نظام آموزشی آنان را بر بسیاری از نظامهای مشابهی که در مؤسسات آموزشی آن دوران عرضه می‌شد، ترجیح می‌داد. از آثار او پیداست که به نظر وی از بهترین آموزشی که در قالب سنت آن روزگار در دسترس بود برخوردار گشت. ولی با نگاه به گذشته به این نتیجه رسید که آموزش سنتی، لااقل در بعضی از شعب آن، مبتنی بر قاعده و اساس مستحکمی نیست. به این ترتیب، با نوعی طنز اظهار می‌دارد که «فلسفه به ما می‌آموزد که با تظاهر به حقیقت درباره همه چیز سخن بگوییم و سبب می‌شود که کسانی که بهرهٔ کمتری از علم دارند ما را بستایند» و این که فلسفه هر چند در طی قرنها به وسیلهٔ بهترین اذهان پرورش یافته است، «حتی یک چیز را در آن نمی‌توان یافت که محل نزاع و خلاف و در نتیجه مشکوک نباشد.»[7] ریاضیات، در واقع به جهت یقینی بودن و وضوح آن مایهٔ بهجت و شعف وی بود، «اما هنوز فایدهٔ حقیقی آن را نمی‌فهمیدم.»[8]

دکارت بعد از ترک مدرسهٔ لافلش برای مدت کوتاهی خود را سرگرم نگاهداشت، اما به زودی تصمیم گرفت که به مطالعه بپردازد و چنانکه خود می‌گوید علم را از کتاب عالم بیاموزد و آنگونه دانشی را که برای زندگی سودمند باشد جستجو کند. به همین منظور، وی در سپاه شاهزاده موریس ناسوئی[9] ثبت‌نام کرد. مبادرت به چنین اقدامی در ظاهر امر اندکی عجیب می‌نماید. اما دکارت به عنوان یک سرباز هیچ‌گونه وجهی دریافت نمی‌کرد و حرفهٔ جدید خود را با مطالعات ریاضی همراه ساخت. تعدادی مقاله و یادداشت، من جمله رساله‌ای دربارهٔ موسیقی تحت عنوان *وجیزه‌ای در علم موسیقی*[10] که بعد از مرگ وی انتشار یافت، نوشت.

در سال ۱۶۱۹، دکارت خدمت شاهزاده موریس ناسوئی را رها کرد و به آلمان رفت و در آنجا مراسم تاجگذاری امپراطور فردیناند را در فرانکفورت به رأی‌العین مشاهده

---

۷. همان، اول؛ کلیات، ششم، ۶ و ۸.
۸. همان، اول، کلیات، ششم، ۷

9. Maurice de Nassau
10. *compendium musicae*

کرد. پس از پیوستن به سپاه ماکسیمیلیانِ[11] باواریا در محل نویبرگ[12] در کرانهٔ دانوب مستقر گشت. در همین اوان بود که در حالت تأمل انزواجویانه تأسیس قواعد فلسفی خویش را آغاز کرد. در دهم نوامبر ۱۶۱۹، سه خواب متوالی دید و این امر وی را متقاعد ساخت که رسالت وی طلب حقیقت به مدد عقل است و نذر کرد که مقبرهٔ حضرت مریم در شهر لورتو[13] در ایتالیا را زیارت کند. خدمت نظام در بوهمیا و مجارستان و مسافرت به سیلزی[14] واقع در شمال آلمان و هلند و در ادامه آن دیداری از پدر خود در رن[15] عجالتاً مانع از برآورده ساختن این نذر گردید اما در سال ۱۶۲۳ عازم ایتالیا شد و پیش از ادامه سفر به رم، لورتو را زیارت کرد.

دکارت چند سالی در پاریس اقامت گزید و در آنجا از مصاحبت و دوستی کسانی چون مِرسن،[16] از همشاگردیان مدرسه لافلش و نیز از تشویق کاردینال دوبرول[17] بهره‌مند گردید. اماً زندگی در پاریس را پر از اضطراب و تشویش می‌یافت و در سال ۱۶۲۸ در هلند عزلت گزید و با صرف‌نظر از دیدارهای کوتاهی به فرانسه، در سالهای ۱۶۴۴، ۱۶۴۷ و ۱۶۴۸، تا سال ۱۶۴۹ در آنجا باقی ماند.

نشر کتاب *رسالهٔ عالم*[18] به جهت محکومیت گالیله به تعویق افتاد و این اثر تا سال ۱۶۷۷ انتشار نیافت. اما در سال ۱۶۳۷ دکارت رسالهٔ *گفتار در روش درست راه بردن عقل و جستجوی حقیقت در علوم*[19] را به همراه مقالاتی دربارهٔ کائنات جوّ، مناظر و مرایا و هندسه را به فرانسه منتشر ساخت. کتاب *قواعد هدایت ذهن*[20] هر چند پس از مرگ وی انتشار یافته، اما علی‌الظاهر آن را در سال ۱۶۲۸ نوشته است. در سال ۱۶۴۱ تقریر لاتینی کتاب *تأملاتی در فلسفهٔ اولی*،[21] منتشر شد و توأم با شش دسته از اعتراضات یا انتقاداتی بود که از طرف متکلمان و یا فیلسوفان مختلف ایراد شده بود و با پاسخهای دکارت به این اعتراضات همراه بود. اولین دسته، شامل اعتراضاتی بوسیله

---

11. Maximilian of Bavaria
12. Neuberg
13. Loreto
14. Silesia
15 Rennes
16. Mersenne
17. Cardinal de Bérulle
18. *Traité du monde*
19. *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et cherecher la vérité dans les seiances*
20. *Régles pour la direction de l'ésprit*
21. *Meditations touchant la philosophie premiére*

کاتروس،[22] از متکلمان هلندی است. دستهٔ دوم، شامل انتقاداتی از طرف عده‌ای از متکلمان و فیلسوفان است. دسته‌های سوم، چهارم و پنجم اعتراضات به ترتیب بوسیله هابز، آرنولد[23] و گاسندی[24] ایراد شدهٔ است و دسته ششم اعتراضات بوسیلهٔ گروه دیگری از متکلمان و فیلسوفان است. در سال ۱۶۴۲، چاپ دیگری از کتاب *تأملات* انتشار یافت که به علاوه، شامل یک دستهٔ هفتم اعتراضات بوسیله بوردَنِ[25] یسوعی همراه با پاسخهای دکارت و نیز مشتمل بر نامهٔ وی به پدر دینه،[26] نیز یک یسوعی، یکی از معلمان فیلسوف در مدرسهٔ لافلش بود که دکارت احترام خاصی برای وی قائل بود. ترجمه فرانسوی کتاب *تأملات* در سال ۱۶۴۷ و چاپ دوم فرانسوی کتاب که نیز حاوی هفت دسته از اعتراضات بود در سال ۱۶۶۱، منتشر شد. ترجمهٔ فرانسوی بوسیله دوک دولوین،[27] و نه دکارت، صورت گرفته بود، اما چاپ اولِ آن مورد بازبینی و جزئی از آن مورد تجدیدنظر فیلسوف قرار گرفته بود.

در سال ۱۶۴۴، کتاب *اصول فلسفه*[28] به لاتینی انتشار یافت و به قلم آبه کلودپیکو[29] به فرانسه ترجمه شد و این ترجمه بعد از آنکه بوسیلهٔ دکارت قرائت شد، در سال ۱۶۴۷، انتشار یافت و نامه‌ای از مؤلف کتاب به مترجم که در آن مطالبی دربارهٔ طرح کتاب توضیح داده شده بود در دیباچهٔ کتاب چاپ شد. رساله‌ای تحت عنوان *انفعالات نفس* (۱۶۴۹)، به فرانسه نگاشته شد و اندکی پیش از مرگ دکارت انتشار یافت و انتشار این کتاب ظاهراً بیشتر مرهون درخواست و التماس دوستان بود تا میل و شوق خود مؤلف کتاب. بعلاوه ما محاورهٔ ناتمامی را تحت عنوان *جستجوی حقیقت بوسیله نور فطرت*[30] که ترجمهٔ لاتینی آن در سال ۱۷۰۱ منتشر شد و کتاب لاتینی *یادداشت‌هایی بر ضد یک طرح خاص*[31] که پاسخی است مکتوب بوسیلهٔ دکارت به بیانیه‌ای دربارهٔ ماهیت عقل تألیف «رگیوس»[32] یا پادشاه اوترشت،[33] که نخست دوست فیلسوف و سپس از مخالفان او شد در اختیار داریم بالاخره آثار دکارت مشتمل بر توده عظیمی از مکاتبات

22. Caterus
23. Arnauld
24. Gassendi
25. Bourdin
26. Dinet
27. Duc de Luynes
28. *Les prineipes de la philosophie*
29. *Abbé Claude Picot*
30. *The Search after Truth by the Light of Nature*
31. *Notes directed against a Certain Programme*
32. Regius
33. Utrecht

است که برای توضیح و تبیین افکار او ارزش قابل ملاحظه‌ای دارد.

در سپتامبر سال ۱۶۴۹، دکارت به دعوت مُصّرانهٔ ملکه کریستینا[۳۴] که شائق به تعلّم فلسفه وی بود، از هلند به مقصد سوئد عزیمت کرد. سختیهای زمستان سوئد، همراه با عادت مألوف ملکه، که از دکارت (که خود عادت داشت مدتی، در عین اشتغال به تفکر و تأمّل در بستر بیارامد) متوقع بود که سر ساعت پنج صبح در کتابخانهٔ او حاضر شود بیش از حد توان این مرد بیچاره بود؛ او آنچنان قوتی نداشت تا بتواند در برابر حملهٔ تب شدیدی که در اواخر ژانویه ۱۶۵۰ عارض گردید تاب مقاومت آورد. و بالاخره در یازدهم فوریه به دیار باقی شتافت.

دکارت مردی بود با مدارا و معتدل با مذاق و مشربی دوستانه. فی‌المثل معروف است که دکارت نسبت به خادمان و ملازمان خویش، سخاوت و کرامت داشته و سخت طالب رفاه آنان بوده است و آنان هم به نوبهٔ خویش نسبت به سرور خود سخت تعلق خاطر و دلبستگی داشته‌اند. او دوستان نزدیکی از قبیل مِرسن داشت، اما متوجه گردید که یک زندگی آرام و در گوشهٔ خلوت، برای کار او ضروری است؛ او هرگز تن به ازدواج نداد. در مورد عقاید دینی وی باید گفت که او همیشه به کاتولیک بودن خود اعتراف می‌کرد و با زهد و پارسایی در این مذهب از جهان رفت. در واقع پیوسته بحث و جدالهایی دربارهٔ خلوص ادعاهای او دربارهٔ مذهب کاتولیک وجود داشته است. اما به عقیده من شک درباره خلوص او یا مبتنی بر بعضی از واقعیات کلاً غیرکافی، مثل عمل جبن یا حزم و احتیاط او در تعویق انتشار *رسالهٔ عالم* و یا مبتنی بر مفروضات قبلی است دایر بر این که فیلسوفی که عالمانه و عامدانه درصدد تأسیس یک نظام فلسفی جدید است فی‌الواقع نمی‌تواند معتقد به اصول عقاید کاتولیک باشد. دکارت غالباً از بحث دربارهٔ مسائل صرفاً کلامی پرهیز می‌کرد. نقطه‌نظر او این بود که راه ملکوت به همان اندازه برای جاهلان باز است که برای عالمان و اسرار مُنزل از طریق وحی متعالی از قوهٔ ادراکه ذهن بشری است. بنابراین وی خود را به مسائلی مشغول می‌داشت که فقط عقل محض می‌تواند آنها را حل کند. او فیلسوف و ریاضی‌دان بود،[۳۵] نه متکلم و به مقتضای

---

34. Christina

۳۵. دکارت بنیانگذار حقیقی هندسهٔ تحلیلی یا هندسه مختصات بود. لااقل هندسهٔ او (۱۶۳۷) نخستین اثر در این موضوع بود.

همین امر عمل می‌کرد. ما نمی‌توانیم به حق نتیجه بگیریم که عقاید شخصی دینی او مطابق با آنچه می‌گفت نبود.

۲ـ غرض دکارت

غرض اصلی دکارت به وضوح تحصیل حقیقت فلسفی با استفاده از عقل محض بود. «من شائق بودم که خود را یکسره وقف، جستجوی حقیقت کنم.»[۳۶] آنچه وی درصدد یافتن آن بود کشف کثرات حقایق ناپیوسته نبود، بلکه مراد او بسط سلسله‌ای از قضایای حقیقی بود که در آن هیچ چیزی که بالذات بدیهی و غیرقابل شک نبود از پیش فرض نمی‌شد. در آن صورت ارتباط جامعی میان همهٔ اجزاء سلسله وجود می‌یافت و همهٔ کاخ علم بر قواعدی مطمئن استوار می‌گشت و بدین‌گونه در برابر تأثیر مخرب و فرساینده شکاکیت، نفوذ ناپذیر می‌شد.

مراد دکارت از فلسفه چه بود؟ «فلسفه به معنای مطالعهٔ حکمت است و مردم از حکمت نه فقط حزم و احتیاط در امور عملی است، بلکه همچنین به معنای معرفت کامل همهٔ اموری است که انسان هم برای راه‌برد زندگی خویش و هم برای حفظ صحت خویش و هم برای کشف همهٔ فنون و صناعات می‌تواند به آن علم داشته باشد.»[۳۷] بنابراین، دکارت تحت عنوان کلی فلسفه نه فقط مابعدالطبیعه، بلکه علم طبیعت یا فلسفهٔ طبیعی را نیز مندرج می‌سازد و نسبت این به آن همانند نسبت تنهٔ درخت با ریشه‌های آن است و شاخه‌هایی که از این تنه می‌روید، دانشهای دیگر است که سرشاخهٔ عمده آن عبارت از طب، علم مکانیک (علم اکسیل) و علم اخلاق است. از اخلاق «مراد من عالی‌ترین و کامل‌ترین دانش اخلاقی است که با فرض قبلی معرفت تام علوم دیگر، آخرین درجهٔ حکمت به شمار می‌رود.»[۳۸]

پس شگفت‌آور نیست که دکارت گاه‌گاه بر ارزش عملی فلسفه تأکید می‌کرد به قول او، تمدن هر ملتی متناسب با تفوق و تعالی فلسفه آن است و «برای یک دولت هیچ خیری بزرگتر از آن نیست که واجد فلسفهٔ حقیقی و راستین باشد.»[۳۹] و نیز وی «از

---

۳۶. *گفتار در روش*، چهارم؛ کلیات، ششم، ۳۱.

۳۷. *اصول فلسفه*، نامهٔ مقدماتی؛ کلیات نهم ب، ۲.

۳۸. همان، کلیات، نهم ب، ۱۴.

۳۹. همان، کلیات نهم ب، ۳، ۴۰.

گشودن راه برای همه تا بتواند در خویشتن، بدون رعایت از دیگران، کل معرفتی را که برای آنان و راه‌برد زندگی آنان لازم است بیابند.»[۴۰] سخن می‌گوید. این ارزش عملی فلسفه با وضوح بیشتر در آن جزئی که در سیر تکامل در آخر می‌آید خاصه در علم اخلاق، نمایان می‌شود. زیرا «درست همان‌طور که از ریشه‌ها و تنه‌های درختان میوه نمی‌چینیم، بلکه میوه فقط در انتهای شاخه‌های درخت ظاهر می‌شود، همین‌طور فایده اصلی فلسفه متکی بر آن اجزائی است که جز در پایان نمی‌توان آموخت.»[۴۱] بنابراین از حیث نظری دکارت بر علم اخلاق تأکید فراوان می‌کرد. اما هرگز به بسط و تفصیل علم اخلاق مدونی را موافق با طرح خویش ارائه نکرد، و نام او پیوسته ملازم با تصور روش و مابعدالطبیعه و نه علم اخلاق است.

و اما، انکار نمی‌توان کرد که دکارت لااقل از یک جهت عالمانه و عامدانه با گذشته قطع رابطه کرد. اولاً او عزم خود را جزم کرده بود که گویی همه چیز را دوباره و از نو آغاز کند و بر حجیت فیلسوفان گذشته اعتماد نکند. وی ارسطوییان را نه فقط به اعتماد و اتکاء مطلق بر حجیت ارسطو بلکه همچنین به عدم فهم صحیح آراء وی و نیز به تظاهر به اینکه در آثار او راه حل مسائلی که «اصلاً خیری دربارهٔ آنها نگفته و محتملاً درباره آنها تأمل نکرده بود»[۴۲] جستجو می‌کردند متهم می‌ساخت. دکارت مصمم بر آن بود که فقط به عقل خویش و نه به حجیت گذشتگان اعتماد ورزد. ثانیاً وی مصمم بود که از خلط امور واضح و بدیهی با امور ظنّی، که به بهترین وجه فقط محتمل است، و حکمای مدرسی را به آن متهم می‌کرد، اقرار کند. از نظر او فقط یک نوع معرفت که شایستهٔ این نام باشد، وجود داشت و آن معرفت یقینی بود. ثالثاً دکارت بر آن بود که تصورات واضح و متمایز را اکتساب و با آنها کار کند و نه چنان که حکمای مدرسی را بدان متهم می‌کرد از اصطلاحاتی استفاده کند که فاقد هرگونه معنای واضح و یا محتملاً اصلاً فاقد معنی باشند» برای مثال وقتی که آنان [حکمای مدرسی] جوهر را از امتداد یا کمیت متمایز می‌سازند، یا کلمهٔ جوهر در نزد آنان کلاً فاقد معنی است، یا صرفاً تصور مبهمی از جوهر غیرمادّی در ذهن خویش ترسیم کرده، سپس آن را به غلط به جوهر مادی نسبت

---

۴۰. جستجوی حقیقت؛ کلیات، دهم، ۴۹۶.

۴۱. *اصول فلسفه*، نامهٔ مقدماتی؛ کلیات، نهم ب، ۱۵.

۴۲. گفتار در روش، ششم؛ کلیات، ششم، ۷۰.

می‌دهند.»[۴۳] دکارت تصورات واضح و متمایز را جایگزین تصورات مبهم می‌سازد.

دکارت به طور کلی ارزش و وقع چندانی برای دانش تاریخ و علم کتابی قائل نبود. و به لحاظ این امر عجیب نیست که خرده‌بینیها و سختگیریهای او در مورد فلسفهٔ ارسطویی و حکمت مدرسی مبتنی بر تأثیری بود که نوعی فلسفهٔ ارسطویی منحط و آنچه می‌توان آن را بیشتر حکمت مدرسی شرح و تعلیقه نامید تا مطالعهٔ عمیق متفکران بزرگ دوره‌های یونان و قرون وسطی، در وی داشت. فی‌المثل وقتی که او حکمای مدرسی را به تشبث و توسل به حجیّت مراجع متهم می‌سازد از این نکته غافل است که توماس آکویناس خود صریحاً اعلان داشته بود که توسل به حجیّت قدما ضعیف‌ترین نوع احتجاج در فلسفه است. امّا چنین ملاحظاتی تغییری در موقف کلی دکارت در قبال فلسفهٔ قدیم و معاصر وی نمی‌دهد. زمانی که وی امید داشت تا *اصول فلسفهٔ* او به عنوان یک متن فلسفی به وسیلهٔ یسوعیان که آنان را در حوزهٔ تعلیم و تربیت کمال اعلا تلقی می‌کرد پذیرفته شود، تا حدی از حملات خویش به حکمت مدرسی کاست و از حمله مستقیمی که آنان را مورد تهدید قرار می‌داد صرف‌نظر کرد. اما نقطه‌نظر او به همان قوت خود باقی ماند و آن انفصال و گسستگی تام با گذشته بود.

به هر تقدیر، این قول بدان معنی نیست که دکارت قصد آن داشت که هر آنچه را که فیلسوفان دیگر قائل به صدق آن بودند رد کند. او مسلّم فرض نمی‌کرد که همهٔ قضایایی که مورد تصدیق فیلسوفان گذشته قرار گرفته کاذب است. لااقل برخی از آنها ممکن بود کاملاً صادق باشد. در عین حال، این قضایا می‌باید دوباره کشف شود، بدین معنی که صدق آنان می‌باید به نحو منظم و با حرکت، با قاعده از مبادی غیرقابل شک به مسائل یا قضایای مرکب، مورد اثبات قرار گیرد، دکارت می‌خواست روش صحیحی برای پژوهش حقیقت بیابد و آن را به کار گیرد، روشی که وی را قادر می‌ساخت حقایق را به نحوی معقول و منظّم و با صرف‌نظر از این که آیا این حقایق قبلاً شناخت شده است یا نه اثبات کند. غرض اولیهٔ او چندان ایجاد یک فلسفه جدید که از حیث ماده و مضمون بدیع باشد نبود، بلکه ایجاد فلسفه‌ای یقینی و خوش‌نظام بود. دشمن اصلی او شکّاکیّت بود، نه حکمت مدرسی. بنابراین، اگر وی بر آن شد که به نحو منظم دربارهٔ همهٔ اموری که شک

۴۳. *اصول فلسفه*، دوم، ۹؛ کلیات، نهم ب، ۶۸.

دربارهٔ آنها جایز باشد شک کند و این شک را مقدمهٔ اثبات معرفت یقینی قلمداد کند. از آغاز فرض نمی‌کرد که هیچ‌یک از قضایایی که مورد شک قرار داده بود بعداً قضایای لازم‌الصدق از کار درخواهد آمد. «من پیش خودم استدلال کردم که هیچ معقول نخواهد بود که یک فرد بخواهد با تغییر همه چیز و با واژگون‌کردن همه چیز دولتی و حکومتی را اصلاح کند و آن را از نو بسازد و نیز فکر کردم که محتمل نیست تمامی علوم یا نظام تدریس و تعلیم که در نزد اصحاب مدرسه استقرار یافته است اصلاح شود، اما در مورد همهٔ عقایدی که تا آن زمان پذیرفته بودم فکر کردم که هیچ کاری بهتر از این نیست که سعی کنم همه را یکباره به دور افکنم تا بعداً یا عقاید بهتری را جانشین آنها کنم یا همان عقاید را پس از آن که با نظام عقل تطبیق کردم حفظ کنم.»[۴۴] بعداً به روش شک دکارت اشاره خواهد شد، ولی خوب است که به جملهٔ اخیر این نقل قول توجه شود.

بنابراین، اگر دکارت با این ادعا مواجه گردد که برخی از آراء فلسفی او یا مشابه با آرائی است که فیلسوفان دیگر داشته‌اند و یا اینکه وی به نحوی مدیون این فیلسوفان است، در پاسخ می‌توانست بگوید که این نکته دارای اهمیت جزئی است. زیرا او هرگز تظاهر نمی‌کرد که اولین کسی است که قضایای فلسفی صادق را کشف کرده باشد و آنچه مدعای وی بود این بود که وی روشی را برای اثبات حقایق بنا به مقتضیات خود عقل بسط داده است.

دکارت در نقل قول فوق به تطبیق حقایق با نظام معقول اشاره دارد. کمال مطلوب او از فلسفهٔ یک نظام وحدانی مرتبط و منسجم از حقایقی است که با روش علمی اثبات شده باشد، یعنی حقایقی که دارای آنچنان ترتیبی باشد که ذهن از حقایقی که بالذات بدیهی است به حقایق بدیهی دیگری که مورد استلزام آن حقایق است، حرکت کند. این کمال مطلوب را تا حد زیادی ریاضیات به وی القا کرده بود، هم در کتاب *قواعد* و هم در کتاب *گفتار در روش* به صراحت دربارهٔ تاثیری که علم ریاضی در ذهن وی داشته است سخن گفته است. به این ترتیب، در اثر اخیر[۴۵] به ما می‌گوید که در اوان جوانی علم ریاضی، تحلیل هندسی و جبر را مورد مطالعه قرار داده و تحت تأثیر وضوح و یقینی‌بودن این علوم در قیاس با فنون دیگر علم، قرار گرفته بود و لازم است که خصوصیات ذاتی روش

۴۴. *گفتار در روش*، دوم؛ کلیات، ششم، ۱۳-۱۴.

۴۵. *گفتار در روش*، دوم؛ کلیات، ششم، ۱۳-۱۴.

ریاضی، موجب برتری آن بر روشهای دیگر است، به قصد استفاده از آن در شعب دیگر علم مورد بررسی قرار گیرد. اما البته این مطلب از پیش فرض شده است که همهٔ علوم به یکدیگر شباهت دارد. بدین معنی که روشی که در ریاضیات به کار می‌رود قابل اطلاق در همهٔ علوم دیگر است. در واقع این همان چیزی بود که دکارت فکر می‌کرد. همهٔ علوم در مجموع «مساوی با حکمت انسانی است که هر چند به موضوعهای مختلف اطلاق می‌شود همیشه یک امر واحد باقی می‌ماند.»[۴۶] فقط یک نوع معرفت، یعنی معرفت یقینی و بدیهی، وجود دارد. و بالاخره فقط یک علم هست هر چند شعب و فنون مرتبط با یکدیگر دارد. از این جهت فقط یک روش علمی می‌تواند موجود باشد.

این تصور که همهٔ علوم بالمآل یک علم واحد و یا بهتر بگوییم، اجزاء وحدانی و مرتبط یک علم‌اند که آن هم مساوی و مساوق با حکمت یا فاهمهٔ انسانی است، البته فرض عمده‌ای را تشکیل می‌دهد. ولی دکارت می‌توانست بگوید که برهان کامل اعتبار آن را نمی‌توان پیشاپیش عرضه کرد. فقط با کاربرد روش صحیح ساختن بدنهٔ یکپارچه‌ای برای علم، یعنی با ایجاد نظام مرتب و مدونی برای علوم، که قابل بسط تدریجی نامحدود باشد، می‌توان اعتبار آن را به منصهٔ ظهور رساند.

دراینجا باید توجه داشت که نظریهٔ دکارت مبنی بر اینکه همهٔ علوم بالمآل علمی واحد است، و اینکه فقط یک روش کلی و عام علمی وجود دارد، بالمرّه وی را از اصحاب ارسطو جدا می‌سازد. ارسطو معتقد بود که موضوعات مختلف علوم مختلف مقتضی روشهای مختلف است. فی‌المثل نمی‌توان در علم اخلاق روشی را که متناسب با علم ریاضی است به کار برد؛ زیرا اختلاف موضوع علم مانع از تشبیه و همانندسازی علم اخلاق به علم ریاضی می‌گردد. اما این دقیقاً نظری است که صریحاً مورد حمله دکارت واقع شده است. وی در واقع امتیازی میان علوم که کلاً مبتنی بر فعالیّت معرفتی ذهن است و صناعات و فنون (از قبیل نواختن چنگ) که متکی بر ممارست و ملکه غیرارادی بدن است، قائل شده است. شاید بتوان گفت که او وجه تمایز میان علم و فن یا به تعبیر دیگر «دانستن چه» و «دانستن چگونه» را پذیرفته است. اما فقط یک گونه علم وجود دارد که به تمایز موضوعات از یکدیگر، متمایز نمی‌شود. بدین‌گونه دکارت از

---

۴۶. قواعد، اوّل؛ کلیات، دهم، ۳۶۰.

نظریهٔ ارسطویی و مدرسی انواع مختلف علوم که هر یک روشهای عمل متفاوتی دارند اِعراض کرد و در عوض تصور علم کلیِ واحد و روش کلی واحد را جانشین آن ساخت. بی‌شک مشوّق او در این امر، توفیق وی در اثبات این بود که قضایای هندسی با استفاده از روش علم حساب قابل اثبات است. ارسطو که قائل به تمایز ذاتی میان دو علم حساب و هندسه بود، منکر این بود که قضایای هندسی با استفاده از روش علم حساب قابل اثبات باشد.[۴۷]

بنابراین غایت مطلوب دکارت تأسیس یک فلسفهٔ علمی جامع بود. در مابعدالطبیعه که بنابر تمثیل وی، ریشهٔ درخت علم است از وجود مَنِ متناهی که مورد ادراک شهودی ماست آغاز می‌کند آنگاه به اثبات ملاک و معیار حقیقت، وجود خداوند و وجود عالم مادی می‌پردازد. علم طبیعت که به مثابهٔ تنهٔ درخت است، متکی به مابعدالطبیعه است. لااقل بدین معنی که مادام که استلزام واپسین مبادی علم طبیعت از مبادی مابعدالطبیعه ثابت نشده باشد، علم طبیعت نمی‌تواند جزء لاینفکی از علم تلقی گردد. و علوم عملی که به منزلهٔ شاخه‌های درخت‌اند وقتی علوم حقیقی خواهند بود که اتکاء ذاتی آنها به علم یا فلسفهٔ طبیعت به حد وضوح رسیده باشد. در واقع دکارت تظاهر به این نمی‌کرد که این غرض و غایت را در کلیّت آن تحقق بخشیده است؛ اما او فکر می‌کرد که این راه را آغاز کرده و تا تحقق کامل غرض وی راه را نشان داده است.

امّا، آنچه تاکنون گفته شد می‌تواند این تصور را در ما القا کند که دکارت صرفاً به ترتیب و تنظیم و برهان حقایقی که قبلاً مُصرّح بوده است اهتمام ورزیده است. اما این تصوری غلط است. زیرا وی در عین حال معتقد بود که استفاده از روش مناسب فیلسوف را قادر می‌سازد تا به کشف حقایق مجهول نائل آید. او نمی‌گفت که منطق مدرسی فاقد ارزش است، بلکه به عقیدهٔ وی «بیشتر به کار این معنی می‌آید که انسان دانسته‌های خود را برای دیگران تبیین کند... تا اینکه چیزهای تازه‌ای بیاموزد»[۴۸] فایدهٔ آن اولاً و بالذات تعلیمی است. منطق دکارت، به قول وی، مانند منطق اصحاب مدرسه «روشی جدلی نیست که چگونگی تفهیم اموری را که می‌دانیم به دیگران تعلیم دهد و یا کلمات بسیاری را راجع به اموری که دربارهٔ آنها چیزی نمی‌دانیم، بدون صدور حکمی درباره آنها، تکرار

۴۷. *آنالوطیقای اول*، اول، ۷. ۴۸. *گفتار در روش*، دوم؛ کلیات، چهارم. ۱۷.

کنند.» بلکه «منطقی است که به ما می‌آموزد که چگونه عقل خود را برای کشف حقایقی که بر ما مجهول است به بهترین وجهی هدایت کنیم.»[۴۹]

در بخش بعدی مطالب بیشتری دربارهٔ ادعای او دایر بر اینکه «منطق» جدید ما را قادر به کشف حقایق مجهول می‌سازد، بیان خواهد شد. اما در اینجا می‌توان به مسئله‌ای که ناشی از این ادعاست توجه کرد. فرض کنیم که روش ریاضی به معنای استنتاج قضایایی از مبادی بدیهی بالذات است، یعنی قضایایی که از لحاظ منطقی از این مبادی لازم می‌آید. اگر بخواهیم ادعا کنیم که می‌توان حقایق واقعی و تجربی دربارهٔ عالم را بدین طریق استنتاج کرد، آنگاه می‌باید رابطهٔ علّی را با رابطهٔ استلزام منطقی تشبیه و همانند کرد. در آن صورت می‌توان قائل شد که حقایق علم طبیعت، فی‌المثل قابل استنتاج لمّی است. اما اگر علیت را به استلزام منطقی مانند کنیم، در نهایت مجبور می‌شویم که نظامی مبتنی بر وحدت، از قبیل نظام اسپینوزا، را اتخاذ کنیم که در آن اشیاء متناهی، گویی نتایج منطقی یک مبدأ وجودی اعلاست. مابعدالطبیعه و منطق در یکدیگر مندمج می‌شود. و اگر ادعا کنیم که حقایق علم طبیعت قابل استنتاج لمّی باشد، در آن صورت آزمایش و تجربه در سیر تکاملی علم طبیعت سهم مهمی نخواهد داشت، بدین معنی که نتایج حقیقی علمای طبیعت متکی بر اثبات تجربی نخواهد بود. سهم تجربه حداکثر این خواهد بود که به وسیلهٔ آن به مردم نشان داده شود که نتایج حاصله از استنتاج لِمّیِ مستقل از هرگونه تجربه در واقع صادق است. اما چنانکه بعداً خواهیم دید، مبدأ دکارت در مابعدالطبیعه آن اصل وجودیی که در نظام وجود هم مقدّم باشد نبود. او، برخلاف اسپینوزا، از خداوند آغاز نکرد، بلکه از من یا نفس متناهی آغاز کرد. و نیز روش وی، چنانکه نمونه آن در کتاب *تأملات* دیده می‌شود، شباهت بسیار نزدیکی به روش ریاضی‌دانان نداشت. امّا در مورد علم طبیعت، دکارت در واقع سهم آزمایش را در آن انکار نمی‌کرد. بنابراین مسئله‌ای که دکارت با آن مواجه بود عبارت از آشتی‌دادن روش عملی خویش با تصویر آرمانی یک علم کلی و یک روش کلی نیمه ریاضی بود. ولی او هرگز موفق به ارائه راه‌حل رضایت‌بخشی به این مسئله نگردید. و در واقع ظاهر امر نشان نمی‌دهد که اختلاف بارز میان آرمان همانندساختن همهٔ علوم با علم ریاضیات

---

۴۹. *اصول فلسفه*، نامهٔ مقدماتی؛ کلیات، نهم ب، ۱۳-۱۴.

و روش عملی خویش را بطور واضح دریافته باشد. البته این یک دلیل است بر اینکه چرا قول به اینکه مکتب اسپینوزا گسترش منطقی فلسفهٔ دکارت است تا حد قابل ملاحظه‌ای موجه و معقول است. در عین حال فلسفهٔ دکارت عبارت از آن چیزی است که عملاً به هنگام تفلسف انجام داد و نه آن چیزی که اگر جنبهٔ «همه ریاضی» آرمان خویش را بسط و گسترش داده بود می‌توانست انجام دهد یا می‌بایست انجام داده باشد. و اگر یک بار این امر را بپذیریم، باید بیفزاییم که در پرتو روشهایی که به هنگام بحث درباره مسائل انضمامی فلسفه مناسب تلقی می‌کرده است می‌باید در مورد تصور خویش از علم و روش علمی تجدیدنظری به عمل آورده باشد.

۳ـ تصوّر او از روش

ماهیت روش دکارتی چیست؟ دکارت می‌گوید که «غرض من از روش (مجموعه‌ای از) قواعد یقینی و آسان است به نحوی که هر کسی که آنها را به دقت رعایت کند هرگز چیزی را که غلط است درست تصوّر نخواهد کرد و هرگز مساعی فکری خود را بیهوده به هدر نخواهد داد، بلکه با افزودن تدریجی دانش خویش به فهم حقیقی همهٔ آن اموری که فوق توان و طاقت او نیست نائل خواهد آمد.»[۵۰] بنابراین چنانکه از این گفته درمی‌یابیم، روش عبارت از مجموعه‌ای از قواعد است، اما مراد دکارت بطور ضمنی این نیست که روشی وجود دارد که می‌تواند به نحوی اطلاق شود که قوا و استعدادات طبیعی ذهن انسان زائد و بی‌ربط جلوه کند. برعکس این قواعد قواعدی برای به کار بردن درست قوای طبیعی و اعمال ذهن است. و دکارت خاطرنشان کرده است که تا ذهن قبلاً قادر به استفاده از اعمال ذاتی خود نباشد نمی‌تواند حتی ساده‌ترین قواعد و احکام را بفهمد. اگر ذهن به حالت خود رها شود، خطاناپذیر است. یعنی اگر قوای طبیعی و نور فطری خویش را به کار گیرد، بدون اینکه عوامل دیگر در کار آن اخلال کند، در مورد مسائلی که فوق قوهٔ فهم آن نباشد، خطا نخواهد کرد؛ وگرنه هیچ روشی نمی‌تواند نقصان ذاتی ذهن را جبران کند. اما ما به آسانی اجازه می‌دهیم که عواملی از قبیل پیشداوری، انفعال نفسانی، تأثیر تعلیم و تربیت، ناشکیبایی و تمایل عجولانه برای حصول نتایج آنی

---

۵۰. *قواعد*، ۴؛ کلیات، دهم، ۳۷۱-۳۷۲.

ما را از جادهٔ صواب منحرف کند؛ در آن صورت ذهن گویی مبتلا به نوعی عما می‌شود و از اعمال فطری خویش به نحو صحیح استفاده نمی‌کند. از این رو، مجموعه‌ای از قواعد نفع فراوان دارد ولواینکه این قواعد مستلزم فرض قبلی اعمال و قوای طبیعی ذهن باشد.

این اعمال اساسی ذهن چیست؟ این اعمال شامل دو چیز است. یکی شهود و دیگری استنتاج؛ «دو عمل ذهنی که با آنها می‌توانیم کلاً، بدون هیچ بیم و هراسی از توهم، به معرفت اشیا نائل شویم.»[۵۱] قوهٔ شهود بدین‌گونه توصیف می‌شود که این قوه عبارت از «اطمینان بخشی متغیّر حواس و یا حکم فریبنده‌ای که از تألیف تحکمی قوه تخیل ناشی می‌شود نیست، بلکه ادراکی است که چنان آسان و مشخص در ذهنی شفاف و زلال و موشکاف پدید می‌آید که ما کلاً از هرگونه شکی دربارهٔ متعلق فاهمه خویش فارغ می‌شویم. یا، به عبارت دیگر، شهود ادراک فارغ از شکّ ذهن صافی و موشکافی است که از نور عقل محض منبعث می‌شود.»[۵۲] بنابراین، مراد از شهود فعالیت عقلانی محض، نوعی رؤیت و یا إبصار باطنی است که آنچنان واضح و متمایز است که هیچ مجالی برای شک باقی نمی‌گذارد. قیاس منطقی یا استنتاج بدین‌گونه توصیف می‌شود که «هرگونه استلزام ضروری از واقعیات دیگری است که با علم یقینی بر ما معلوم است.»[۵۳] درست است که حتی استدلال قیاسی مقتضی شهود است زیرا، پیش از پرداختن به مرحلهٔ بعدی می‌باید صدق هر قضیه‌ای را به نحو واضح و متمایز ببینیم، در عین حال استنتاج منطقی از شهود از این حیث متمایز می‌شود که «نوعی حرکت یا تعاقب»،[۵۴] به آن یک، هر چند نه به این یک، تعلق دارد.

دکارت نهایت سعی خود را برای تبدیل و تحویل استدلال به شهود به کار می‌برد. مثلاً در مورد قضایایی که به نحو بی‌واسطه از مبادی اولی استنتاج می‌شود می‌توان گفت که بنا به نقطه‌نظری که اتخاذ می‌کنیم، صدق آنها گاهی با شهود و گاهی با عمل استنتاج بر ما معلوم می‌شود. «اما خود مبادی اولی فقط با عمل مشهود بر ما معلوم است، در حالی که نتایج بعید برعکس فقط با عمل استنتاج، حاصل می‌شود.»[۵۵] در استدلالهای برهانی طولانی، یقینی‌بودن استنتاج تا حدی متکی بر اعتبار حافظه است و این امر عامل دیگری

---

۵۱. *قواعد*، ۳؛ کلیات، دهم، ۳۶۸.
۵۲. همانجا.
۵۳. *قواعد*، ۳؛ کلیات، دهم، ۳۶۹.
۵۴. *قواعد*، ۳؛ کلیات، دهم، ۳۷۰.
۵۵. همانجا.

را وارد عمل می‌کند. بنابراین، دکارت پیشنهاد می‌کند که با مرور مکرّر عمل استدلال می‌توان سهم حافظه را تقلیل داد تا اینکه لااقل به یک ادراک شهودی صدق نتایج بعید که به وضوح از مبادی اولی لازم می‌آید نزدیک شد. فرقی نمی‌کند، یعنی هر چند دکارت از این طریق استدلال را تابع شهود قرار می‌دهد، وی پیوسته آنها را به عنوان دو عمل متفاوت ذهنی تلقی می‌کند.

دکارت از شهود و استدلال به عنوان «دو روشی که یقینی‌ترین راه برای حصول معرفت‌اند»[۵۶] یاد می‌کند. اما هر چند آنها طرق حصول معرفت یقینی‌اند، با این وصف آنها همان «روشی» که دکارت در تعریف مذکور در آغاز این بخش از آن سخن گفته است نیستند، زیرا شهود و استنتاج جزو قواعد به شمار نمی‌روند، بلکه روش عبارت از قواعدی برای کاربرد صحیح این دو عمل ذهن است. بنابه قول او بیش از هر چیز عبارت از نظم و ترتیب است. بدین معنی که ما باید قواعد تفکر با نظم و ترتیب را رعایت کنیم. این قواعد در کتاب *قواعدی برای راه‌برد عقل* و نیز در *گفتار در روش* ذکر شده است. در کتاب اخیر اولین اصل از اصول چهارگانه‌ای که برشمرده است چنین است: «که هیچ چیزی را که صدق آن به وضوح برای من محرز نشده باشد، به عنوان صادق نپذیرم، یعنی با دقت از شتابزدگی و تعجیل و پیش‌داوری در احکام اجتناب کنم و در آنها هیچ چیزی را بیش از آنچه با چنان وضوح و تمایزی در مقابل ذهن من حاضر باشد که هیچ مجالی برای شک کردن دربارهٔ آن باقی نماند. مورد قبول قرار ندهم.»[۵۷] مراعات این اصل متضمن استفاده از شک‌روشی است. یعنی باید به نحو منظم همه عقایدی را که قبلاً داشته‌ایم در معرض شکّ قرار دهیم تا بتوانیم آنچه غیرقابل شکّ و تردید است و بنابراین آنچه می‌تواند به عنوان اساس و شالودهٔ بنای معرفت مفید باشد، کشف کنیم. چون در بخش پنجم این فصل به این موضوع بازخواهیم گشت، در اینجا دیگر چیزی دربارهٔ آن متعرض نمی‌شوم.

دکارت در پنجمین قاعده از *قواعدی برای راه‌برد عقل* خلاصه‌ای از روش خود را ذکر می‌کند. «روش کلاً عبارت از نظم‌دادن و ترتیب‌دادن (در اصل متن، عبارت از نظم و ترتیب) آن اشیائی است که توجه ذهن، برای اینکه حقیقتی را کشف کنیم، می‌باید به آنها

---

۵۶. همانجا.

۵۷. *گفتار در روش*، دوم؛ کلیات، ششم، ۱۸.

معطوف شود. ما دقیقاً در صورتی می‌توانیم این روش را مراعات کنیم که قضایای معقّد و مبهم را قدم به قدم به قضایای بسیط‌تر تحویل نماییم و آنگاه با ادراک شهودی از بسیط‌ترین قضایا آغاز کنیم و بکوشیم تا با ردّگیری مجدد همان راه و پیمودن همان مراحل به معرفت همهٔ قضایای دیگر صعود کنیم.»[۵۸] معنای این قاعده به نحو بی‌واسطه بدیهی نیست. امّا نظم و ترتیبی که بدین‌گونه وصف شد دو جنبه دارد که اکنون باید اجمالاً درباره آن توضیحی داد.

نخستین بخش روش این است که می‌باید قضایای معقّد و مبهم را قدم به قدم به قضایایی که بسیط‌تر است مؤوّل کنیم. گفته می‌شود که این دستور، مطابق با اصل دوم *گفتار در روش* است؟ «دومین (اصل) این بود که هر یک از مشکلاتی را که می‌باید مورد مداقه قرار دهم به حداکثر اجزاء ممکن و تا آن حد که لازم باشد، تقسیم نمایم.»[۵۹] این همان روشی است که دکارت بعداً آن را روش تحلیل یا تجزیه می‌نامد. نمی‌توان گفت که وی همیشه لفظ «تحلیل» را دقیقاً به معنای واحدی به کار می‌برده است؛ اما بدان‌گونه که در اینجا توصیف شده است می‌توان گفت تحلیل عبارت از خرد کردن، معطیات متکثر معرفت به بسیط‌ترین اجزاء و عناصر یا عنصر آن است. مسلماً دکارت در تصور خویش از روش تحت تاثیر ریاضیات بوده است. اما به نظر وی مثلاً هندسهٔ اقلیدسی دارای یک نقیصهٔ عظیم است و آن اینکه اصول متعارف و مبادی اولای آن «مبیّن» نشده است. بدین معنی که عالم هندسه نشان نداده است که چگونه مبادی اولای خویش را اخذ کرده است. اما روش تحلیل یا تجزیه مبادی اولای یک علم را بدین‌گونه «تبیین می‌کند» که به نحو منظمی روشن می‌سازد که این مبادی چگونه اخذ شده است و علت برای حکم چیست. بدین معنی، تحلیل یک منطق کشف است. و دکارت یقین داشت که در کتاب *تأملات* خویش با تجزیهٔ معطیات متکثر معرفت به قضیهٔ اولیهٔ وجودی «فکر می‌کنم پس هستم»[۶۰] و با نشان دادن اینکه چگونه حقایق اولیهٔ مابعدالطبیعه در ترتیب صحیح خویش کشف می‌شود از روش تحلیل تبعیت کرده بود. در پاسخ خویش به دومین دسته

۵۸. *قواعد*، پنجم؛ کلیات، دهم، ۳۷۹.

۵۹. *گفتار در روش*، دوم؛ کلیات، ششم، ۱۸.

60. Cogito, ergo sum

اعتراضات[۶۱] خاطرنشان می‌کند که «تحلیل نشان‌دهندهٔ روش درستی است که با آن امری به نحو دستوری و روشی کشف و گویی به نحو لمّی اخذ شده است. به نحوی که خواننده‌ای که به دقت آن را دنبال کند و توجه کافی به هر چیزی مبذول دارد، موضوع را آن‌چنان به تمام و کمال مورد فهم قرار می‌دهد و آن را از آنِ خِرد می‌کند که گویی خود آن را کشف کرده است... امّا من در کتاب *تأمّلات* خویش فقط روش تحلیل را به کار برده‌ام که به نظر من بهترین و حقیقی‌ترین روش تعلیم است.»[۶۲]

بخش دوم روش که در قاعده پنجم تلخیص شده است به ما می‌گوید که ما باید «از ادراک شهودی ساده‌ترین قضایا آغاز کنیم و بکوشیم تا با پیگیری مجدد راه خود و با پیمودن همان مراحل به معرفت همهٔ قضایای دیگر صعود کنیم.» این همان چیزی است که دکارت بعداً تألیف یا روش ترکیب می‌نامد. در روش تألیف ما از اصول و مبادی اولی یا از ساده‌ترین قضایا که از طریق شهود بر ما معلوم است (و در مراحل آخر روش تحلیل بدان رسیده‌ایم) آغاز می‌کنیم و با شیوه‌ای منظم به استنتاج می‌پردازیم و اطمینان حاصل می‌کنیم که هیچ مرحله‌ای حذف نشده است و نیز آنکه در این عمل هر قضیّهٔ بعدی از قضیهٔ قبلی به نحو ضروری لازم می‌آید. این همان روشی است که هندسه‌دانان اقلیدسی آن را به کار می‌برند. بنابه نظر دکارت، در حالی که تحلیل روش کشف است، ترکیب روشی است که برای اثبات آنچه قبلاً بر ما معلوم است، بیش از همه مناسب است. و این روشی است که در کتاب *اصول فلسفه* مورد استفاده قرار گرفته است.

دکارت در پاسخ خویش به دومین دستهٔ *اعتراضات* بیان می‌دارد که «دو چیز است که من در شیوهٔ نگارش هندسی تمیز می‌دهم، یعنی نظم و روش برهان، نظم صرفاً عبارت از نخست طرح آن اموری است که می‌باید بدون استمداد از آن چیزهایی که بعداً می‌آید، بر ما معلوم باشد و آنگاه ترتیب دادن همهٔ امور دیگر است به نحوی که برهانشان متکی بر مقدمات سابق بر آنها باشد. من مسلماً سعی کرده‌ام که در کتاب *تأملات* خود تا حداکثر دقت ممکن از این نظم و ترتیب پیروی کنم...» وی بعداً روش برهان را به تحلیل و ترکیب تقسیم می‌کند و چنانکه قبلاً از وی نقل شد می‌گوید که در کتاب *تأملات* فقط روش تحلیل را به کار برده است.

---

61. *Objections*

۶۲. پاسخ به *اعتراضات*، دوم، کلیات، نهم، ۱۲۱ـ۱۲۲ مقایسه کنید با هفتم، ۱۵۵ـ۱۵۶.

و اما به عقیدهٔ دکارت، تحلیل ما را برای وصول به «طبایع بسیط»[۶۳] توانا می‌سازد. مسئله‌ای که مطرح می‌شود این است که مقصود او از این تعبیر چیست. شاید این سؤال را به بهترین وجه بتوان با استفاده از یکی از مثالهای خود وی پاسخ گفت. یک جسم دارای امتداد و شکل است. به معنای واقعی کلمه نمی‌توان گفت که جسم مرکب از طبیعت جسمیّه امتداد و شکل است «زیرا این اجزاء هرگز به نحو منفک از یکدیگر وجود نداشته است. اما نسبت به فاهمهٔ خود، آن را مجموعی مرکب از این سه طبیعت می‌نامیم.»[۶۴] ما می‌توانیم جسم را به این سه طبیعت تحلیل کنیم؛ امّا نمی‌توانیم فی‌المثل شکل را به اجزای دیگری تحلیل نماییم. بدین‌گونه، طبایع بسیط واپسین اجزائی است که عمل تحلیل به آنها می‌انجامد و به شکل تصورات واضح و متمایز بر ما معلوم است.

شکل، امتداد، حرکت و جز اینها گروهی از طبایع بسیط مادّی را تشکیل می‌دهند بدین معنی که فقط در اجسام وجود دارند. امّا گروهی از طبایع بسیط روحانی یا «عقلی» از قبیل اراده و اندیشه و شک نیز وجود دارد. به علاوه گروهی از طبایع بسیط هم هست که میان اشیاء روحانی و مادی مشترک است، از قبیل وجود، وحدت و استمرار. دکارت در ضمن این دسته آنچه «مفاهیم عام یا مشترک»[۶۵] می‌نامیم، یعنی مفاهیمی که طبایع بسیط دیگر را به یکدیگر ربط می‌دهد و اعتبار استنتاج بر آنها مبتنی است، جای می‌دهد، یکی از مثالهایی که می‌زند این است: «دو چیزی که با شیء ثالثی مساوی باشند خود با یکدیگر متساوی‌اند.»

این «طبایع بسیط» واپسین اجزایی است که برای تحلیل، مادام که در قلمرو تصورات واضح و متمایز باقی می‌ماند، قابل حصول است. (شاید بدون تصورات واضح و متمایز هم بتوان به تحلیل ادامه داد، اما این گاه تنها به قیمت خلط فکری و ابهام ذهنی تمام می‌شود. این طبایع گویی مواد نهایی و یا نقاط مبدأ استنتاج قیاسی‌اند. این که دکارت [به جای طبایع بسیط] از «قضایای بسیط»[۶۶] سخن می‌گوید، جای شگفتی نیست، وقتی که در نظر می‌آوریم که استنتاج، استنتاج قضایا از قضایای دیگر است. امّا بی‌واسطه، بدیهی نیست که دکارت چگونه خود را موجه می‌بیند در اینکه به جای طبایع بسیط سخن از

---

63. Simple natures

۶۴. قواعد، ۱۲؛ کلیات، دهم، ۴۱۸.

65. Comman nations

66. Simple propositions

قضایا به میان آورد. و نیز نمی‌توان ادعا کرد که دکارت قصد و مراد خویش را به نحو واضح و غیرمبهمی بیان داشته است، زیرا اگر چنین کرده بود، ما به ظن قوی نمی‌بایست با تفاسیر متغایری که در شروح می‌یابیم مواجه شویم. شاید می‌توانستیم موضوع را بر حسب امتیاز میان عمل مشهود و عمل حکم کردن، توجیه نماییم. ما از طبیعت بسیط ادراک شهودی داریم، امّا بساطت آن و تمایز آن از طبایع بسیط دیگر را در یک قضیه مورد تصدیق قرار می‌دهیم. اما مشکل بتوان گفت که مراد دکارت به نحو ضمنی این بوده است که طبایع بسیط بدون روابط و نسب است. چنانکه دیدیم، وی شکل را به عِنوان مثالی برای طبیعت بسیط ذکر می‌کند، اما در بحث از قاعدهٔ دِوازدهم می‌گوید که شکل پیوسته با امتداد (یعنی یک طبیعت بسیط دیگر) ملازم است، زیرا نمی‌توانیم شکل را بدون امتداد تصور کنیم. و نیز بساطت عمل شهود بالضروره بدان معنی نیست که متعلق شهود مشتمل بر دو جزئی که ارتباط ضروری دارند نباشد البته مشروط به آنکه ادراکِ ارتباطْ ادراک مستقیم و بی‌واسطه باشد. زیرا اگر بی‌واسطه نباشد، یعنی اگر حرکت یا توالی فکر وجود داشته باشد، دیگر مورد استنتاج در کار خواهد بود نه شهود. به هر حال، شاید طریقهٔ طبیعی دریافتن مراد دکارت این باشد، ما پیش از همه قضایا را مورد شهود قرار می‌دهیم. وقتی که او در تبیین قاعدهٔ سوم خویشی مثالهایی را برای شهود می‌آورد، در واقع فقط قضایا را ذکر می‌کند. «بدین‌گونه هر فردی می‌تواند با شهود عقلی ادراک کند که وجود دارد، که فکر می‌کند، که یک مثلث فقط محاط به سه ضلع است، که یک کره فقط محاط به یک سطح است و غیره.»[۶۷] از چنین قضایایی است که طبایع بسیطی از قبیل وجود، با نوعی عمل انتزاع مورد عزل نظر قرار می‌گیرد. اما وقتی که دربارهٔ بساطت آنها حکم می‌کنیم، این حکم صورت یک قضیه به خود می‌گیرد. و باز روابط ضروری «تلازم»[۶۸] یا تغایر میان طبایع بسیط باقی می‌ماند که خود به وسیله قضایایی مورد حکم ایجابی قرار می‌گیرد.

و اما، برخی از شارحان احتجاج کرده‌اند که طبایع بسیط در یک مرتبه نفس‌الامری تقرر دارد. اعم از اینکه ما آنها را تصورات بنامیم یا ذوات، آنها از نظام وجودی انتزاع شده‌اند و مانند متعلقات ریاضی از قبیل خطوط و دوایر کامل علمای هندسه درمی‌آیند.

---

۶۷. قواعد، ۳؛ کلیات، دهم، ۳۶۸.

68. conjunction

از این جهت نمی‌توان نتایج وجودی از آنها اخذ کرد، چنانکه نمی‌توان از یک قضیهٔ ریاضی دربارهٔ مثلث وجود خارجی مثلث را نتیجه گرفت. مع‌هذا، دکارت در *تأملات* خویش، یک قضیهٔ وجودی «فکر می‌کنم پس هستم» را به عنوان اصل اصیل وضع می‌کند و بر مبنای آن به اثبات وجود خداوند می‌پردازد، بنابراین، باید بگوییم که خود وی از روش خویش اعراض کرده است.

شاید قابل احتجاج باشد که برای اینکه دکارت دچار تعارض منطقی نشود می‌باید از نظام وجودی صرف‌نظر کرده باشد. اما به حد کافی واضح است که او نمی‌خواست مابعدالطبیعه‌ای به وجود آورد که مصداق وجودی نداشته و یا مصداق وجودی آن محل شک باشد. و قول به اینکه به میان‌آوردن قضایای وجودیّه با روش ریاضی او سازگار نیست عبارت از نوعی غلوّ و اغراق درباره سهم ریاضیات در تصوّر دکارتی‌روش است. عقیدهٔ راسخ دکارت این بود که در ریاضیات می‌توان واضح‌ترین نمونهٔ موجودِ استفاده منظم شهود و استنتاج را ملاحظه کرد. امّا مراد از این قول آن نیست که غرض او تشبیه کامل مابعدالطبیعه به علم ریاضیات بوده است، بدین معنی که می‌خواسته است مابعدالطبیعه را به یک نظام نفس‌الامری محدود کند. در کتاب *قواعد راه بردن عقل* دیده‌ایم که برای بیان معنای شهود، معرفت شهودی انسان را از این واقعیت که وجود دارد مثال می‌زند. در کتاب *تأملات*، به عنوان سؤالات یا مسائلی برای بحث، وجود خداوند و خلودنفس را مطرح می‌سازد. پس از آنکه همهٔ آنچه را قابل شک باشد در معرض شک قرار داد، به قضیهٔ بسیط و غیرقابل شک «فکر می‌کنم پس هستم» می‌رسد. وی سپس به تحلیل ماهیت خودی که وجود آن مورد حکم ایجابی واقع شده است می‌پردازد و بعد از آن به عنوان نوعی شرح و بسط شهود اصلی به اثبات وجود خداوند مبادرت می‌ورزد. امّا قبلاً در کتاب *قواعد* قضیه «من وجود دارم بنابراین خداوند وجود دارد» را به عنوان یک نمونه از قضیهٔ ضروریه‌ای که اکثر مردم به خطا قضیهٔ ممکن می‌پندارند، مثال زده بود. و خطوط کلی برهان *تأملات* در بخش چهارم *گفتار در روش* عرضه شده است. از این جهت، حتی اگر این نکته محل بحث و نزاع باشد که آیا همهٔ جوانب تصورکلی روش دکارت با یکدیگر کاملاً متناسب است یا نه، و حتی اگر بسیاری از مواد آن معقد و مبهم باشِد، با این حال به نظر می‌رسد که روشی که عملاً در کتاب *تأملات* به کار برده است از تصور کلی روش او بیگانه نیست.

شایسته است در اینجا این مطلب را بیفزاییم که دکارت در نامه‌ای به کلرسلیر[۶۹] خاطرنشان می‌سازد که کلمهٔ «اصل» را می‌توان به معانی متعدد اطلاق کرد. این کلمه می‌تواند بر یک اصل انتزاعی دلالت کند از قبیل این حکم که وجود و عدم برای شیء واحد در زمان واحد ممتنع است. از اصلی از این قبیل نمی‌توان وجود چیزی را استنتاج کرد. یا این کلمه می‌تواند فی‌المثل بر قضیه‌ای که وجود ما را مورد حکم ایجابی قرار می‌دهد دلالت کند. و از این اصل است که می‌توانیم وجود خداوند و مخلوقاتی غیر از خودمان را استنتاج کنیم. «تواند بود که هیچ اصل واحدی که همه چیز بتواند به آن مؤوّل شود، وجود نداشته باشد. و روشی که با آن قضایای دیگر را به این قضیه مؤوّل می‌دارند که برای شیء واحد در زمان واحد وجود و عدم ممتنع است، زائد و عبث است. امّا از طرف دیگر اگر با ملاحظه و اعتبار وجود خویشتن پس از حصول یقین دربارهٔ وجود خداوند به حصول یقین دربارهٔ همه مخلوقات دست یابیم این روش نفع عظیمی دربردارد.»[۷۰] مسئله هرگز بر سر استنتاج قضایای وجودیّه از قضایای انتزاعی منطقی یا ریاضی نیست.

نکتهٔ دیگری که باید به آن توجه داشت این است که در کتاب *تأملات*، در آنجا که از روشی که آن را روش تحلیلی برهان می‌نامد تبعیت می‌کند، همّ دکارت مصروف به نظام معرفتی[۷۱] و یا نظام اکتشافی است و متوجه به نظام وجودی[۷۲] نیست. در نظام هستی خداوند تقدّم دارد، یعنی اینکه از حیث وجود بر هر چیزی مقدّم است. اما در نظام اکتشافی یا معرفتی، تقدم با وجود خود ماست. من به نحو شهودی علم به وجود خود دارم و با مداقّه یا تحلیل مادّه و مضمون شهودی که در قضیهٔ «فکر می‌کنم پس هستم» بیان شده است می‌توانم نخست کشف کنم که خداوند وجود دارد و بعداً اینکه اشیاء مادی که موافق و مطابق با تصورات واضح و متمایز ماست وجود دارد.

وقتی که به علم طبیعت بازمی‌گردیم، می‌بینیم که طرز سخن دکارت به گونه‌ای است که گویی می‌توان علم طبیعت را از مابعدالطبیعه استنتاج کرد. امّا باید میان معرفت ما از قوانین حاکم بر هر عالم مادیی که خداوند می‌تواند خلق آن را اراده و اختیار کند و

---

69. Clerselier

۷۰. *قواعد*، دوازدهم؛ کلیات، دهم، ۴۲۲.

71. Ordo Cognoscendi

72. Ordo essendi

معرفت ما از وجود اشیاء مادی که خلق کرده است. تمایزی قائل شویم. با روش تحلیل می‌توانیم به طبایع بسیطی از قبیل امتداد و حرکت نایل آییم. از این طبایع می‌توان قوانینی کلی را که حاکم بر هر عالم مادی است استنتاج کرد. بدین معنی که می‌توان کلی‌ترین قوانین علم طبیعت یا فلسفهٔ طبیعی را نتیجه گرفت. از این وجه علم طبیعت متکی بر مابعدالطبیعه است. در رساله *گفتار* در روش دکارت مضمون *رسالهٔ عالم* را تلخیص می‌کند و می‌گوید: «من خاطرنشان ساختم که قوانین طبیعت چیست و بدون اینکه ادلهٔ خود را بر اصل دیگری غیر از کمالات نامتناهی خداوند مبتنی سازم، سعی کردم که همه اموری را که هرگونه شکی دربارهٔ آن جائز باشد مورد اثبات قرار دهم و نشان دهم که حتی اگر خداوند عوالم دیگری را خلق کرده باشد، نمی‌توانسته است عالمی را خلق کرده باشد که این قوانین در آن مرعی نباشد.»[۷۳] امّا اینکه عملاً عالمی وجود دارد که در آن این قوانین مصداق خارجی دارد، چنانکه بعداً خواهیم دید، با علم یقینی بر ما معلوم است. فقط به این دلیل که صدق خداوند ضامن عینی بودن تصورات واضح و متمایز ما از اشیاء مادّی است.

این تفسیر استنتاجی علم طبیعت این سؤال را برمی‌انگیزد که آیا آزمایش سهمی در روش دکارت دارد یا نه. شدّت و حدّت این سؤال از آنجا ناشی می‌شود که مدعای دکارت این است که منطق وی ما را به کشف حقایقی که تاکنون مجهول بوده است توانا می‌سازد. این سؤال به نظریهٔ او مربوط می‌شود نه به عمل او. اینکه او عملاً آزمایشهایی انجام داده است یک واقعیت تاریخی است.[۷۴] ما با دو دسته از متون مواجه می‌شویم. از یک طرف با اهانت و تحقیر از فیلسوفانی سخن می‌گوید که «از آزمایش غفلت می‌کنند و گمان می‌برند که حقیقت از مغزشان درست مانند مینروا از سَرِ ژوپیتر[۷۵] می‌جهد» و نیز در نامه‌ای به شاهزاده الیزابت می‌نویسد که «به جهت فقدان شواهد تجربی لازم»[۷۶] جرأت تقبّل کار خطیر توجیه و تبیین تکامل دستگاه انسانی را ندارد. از طرف دیگر

---

۷۳. *گفتار در روش*، پنجم؛ کلیات، ششم، ۴۳.

۷۴. دکارت خود کالبدشکافی می‌کرد و به مطالعه علم کالبدشکافی علاقه‌مند بود. در فیزیک هم دست به آزمایشهایی زده است.

۷۵. اشاره به این روایت اساطیری است که به موجب آن مینروا Minerva (یا آتنا Athenaی یونانی) به هنگام تولد از سر شکافتهٔ ژوپیتر Jupiter (یا زئوس) بیرون جست. قبلاً ژوپیتر خود فرمان داده بود تا هفائیستوس Hephaistos سر او را به یک ضربهٔ تبر بشکافد ـ م.

۷۶. کلیات، پنجم، ۱۱۲.

می‌بینیم که در سال ۱۶۳۸ به مِرسن می‌نویسد که «علم طبیعت من چیزی جز هندسه نیست»[۷۷]، و در سال ۱۶۴۰ می‌نویسد که اگر قرار بر این بود که او «فقط بتواند تبیین کند که چگونه اشیاء می‌توانند موجود باشند و از اثبات اینکه نتوانند غیر از آنچه هستند باشند عاجز باشد»[۷۸] خود را در علم طبیعت جاهل تام و تمام تلقی خواهد کرد، زیرا وی علم طبیعت را به قوانین ریاضیات مؤوّل کرده است. به هر حال، این امر مانع از آن نمی‌شود که در سال ۱۶۳۸ به مِرسِن بنویسد که طلب براهین هندسی دربارهٔ اموری که مبتنی بر علم طبیعت است، طلب محال است.[۷۹] در واقع واضح است که دکارت نوعی اهمیت برای تجربه و آزمایش قائل بوده است. امّا اینکه دقیقاً سهم آن چه بوده است چندان روشن نیست.

اولاً دکارت فکر نمی‌کرد که بتوان وجود اشیاء طبیعی خاص را به نحو لمّی استنتاج کرد. اینکه فی‌المثل چیزی از قبیل یک مغناطیس وجود دارد با تجربه بر ما معلوم است. امّا، برای تیقّن دربارهٔ ماهیت حقیقی مغناطیس، کاربرد و اطلاق روش دکارتی لازم است. البته، پیش از هر چیز فیلسوف باید مشاهداتی را که تجربهٔ حسی برای وی فراهم می‌آورد «گردآوری کند.» زیرا اینها معطیات تجربیی است که وی درصدد تحقیق دربارهٔ آنهاست و روش، وجود آنها را از پیش فرض می‌کند. آنگاه وی سعی می‌کند تا «با عمل تحلیل خصوصیت ترکیب متقابل طبایع بسیط لازم برای پدید آمدن همهٔ نتایجی که او وقوع آنها را در ارتباط با مغناطیس مشاهده کرده است استنتاج کند. پس از حصول این امر می‌تواند به جرأت ادعا کند که ماهیت حقیقی مغناطیس را تا آن حد که عقل انسانی و مشاهدات تجربی معرفت آن را می‌تواند برای وی فراهم سازد، کشف کرده است.»[۸۰] آنگاه فیلسوف می‌تواند جریان را معکوس کند و با آغاز از طبایع بسیط، آثار و نتایج را استنتاج نماید. این آثار البته باید با آثاری که در عمل مشاهده می‌کند متلائم باشد. و تجربه یا آزمایش می‌تواند بر ما معلوم دارد که آیا آنها متلائم‌اند یا نه.

ثانیاً، دکارت نوعی تمایز میان آثار اوّلیّه یا کلی‌تر و آثار جزئی‌تر که می‌توان آنها را از اصول یا «علل اولیٰ» استنتاج کرد، قائل می‌شود. آثار اولیه را به گمان وی می‌توان بدون اشکال فراوان استنتاج کرد. امّا تعداد نامتناهی از آثار جزئیه وجود دارد که می‌توان آنها را

۷۷. همان، دوّم، ۲۶۸. ۷۸. همان، سوّم، ۳۹. ۷۹. همان، دوّم، ۱۴۱.

۸۰. قواعد، ۱۲؛ کلیات، دهم، ۴۲۷.

از همان مبادی اولی اخذ و استنتاج کرد بنابراین چگونه می‌توان میان آثاری که عملاً وقوع یافته و آثاری که اگر خداوند طور دیگری اراده کرده بود، می‌توانست وقوع یابد امّا عملاً وقوع نیافته است، تمیز داد؟ این عمل را می‌توان فقط با مشاهدهٔ تجربی یا آزمایش معلوم داشت. «سپس چون به چیزهای جزئی توجه نمودم، آنها را چنان گوناگون یافتم که ذهن انسان را عاجز دیدم از اینکه انواع اجسام موجود روی زمین را از آنچه ممکن بوده است به مشیت خداوند در آن موجود شود، تشخیص و تفکیک کند، مگر اینکه از آثار پی به علل برد و تجارب مخصوص بسیار به کار برد.»[۸۱] دکارت ظاهراً در اینجا از انواع مختلف اشیائی که با فرض و تسلیم مبادی اعلا یا طبایع بسیط می‌توانست خلق شود سخن می‌گوید. امّا وی هم‌چنین می‌گوید که «هیچ چیز نیافتم که آن را با اصولی که به دست آورده بودم توجیه نتوانم کرد.»[۸۲] و در پایان نتیجه می‌گیرد «و چارهٔ دیگری برای آن نمی‌یابم جز اینکهٔ به آزمایشها و عملیاتی تازه دست برده شود، آن چنان که توجیه آن امر به یکی از اقسامی که در نظر است با درستی تجربه سازگار گردد و به قسم دیگر ممکن نشود.»[۸۳]

بدینسان مذهب اصالت ریاضیات فراگیر[۸۴] دکارت مطلق نیست. او از جواز اینکه در علم طبیعت سهمی برای تجربه و آزمایش قائل شود هیچ ابایی ندارد. در عین حال باید عنایت داشت که سهمی که به آزمایش تجربی اختصاص می‌دهد برای جبران محدودیتهای ذهن انسان است. به تعبیر دیگر، هر چند وی در سیر تکامل معرفت علمی ما دربارهٔ عالم برای تجربه سهمی قائل است و هر چند اعتراف می‌کند که در واقع نمی‌توان بدون توسل به تجربهٔ حسّی حقایق جزئی جدیدی را در علم طبیعت کشف کرد، مع‌الوصف کمال مطلوب او همیشه استنتاج لمّی صرف باقی می‌ماند. او آن دسته از فیلسوفان طبیعت که هرگونه توسل به تجربه را مورد مذمّت قرار می‌دهند نکوهش می‌کند زیرا تشخیص می‌دهد که در واقع انسان را از آن گریزی نیست. امّا دور از این است که یک اصالت تجربی باشد. کمال مطلوب همسان کردن علم طبیعت با علم

۸۱. گفتار در روش، ششم؛ کلیات، ششم، ۶۴ (ترجمه و نقل از ترجمهٔ فروغی، سیر حکمت در اروپا).
۸۲. گفتار در روش ششم، کلیات ششم، ۶۴-۶۵ (ترجمهٔ فروغی).
۸۳. گفتار در روش، ششم؛ کلیات، ششم، ۶۵ (ترجمه فروغی).
84. Pan - mathematicism

ریاضی را همیشه در مد نظر دارد و موقف کلی او با موقف فرانسیس بیکن بسیار فاصله دارد. سخن گفتن از مذهب اصالت ریاضیات فراگیر دکارت می‌تواند اندکی گمراه‌کننده باشد. امّا با این وصف استفاده از این تعبیر می‌تواند توجه ما را به خطوط کلی تفکر وی معطوف دارد و ما را در تفریق و تمییز میان او و فرانسیس بیکن در خصوص نظریهٔ فلسفهٔ طبیعت یاری دهد.

شاید این قول بیش از حد خوشبینانه باشد که نظریهٔ تصورات فطری دکارت ماهیت سهمی را که در روش علمی به آزمایش اختصاص می‌دهد، روشنتر می‌سازد. زیرا خود این نظریه خالی از ابهام نیست. به هر حال با هر بحثی دربارهٔ عنصر تجربه در روش دکارت ربط تام دارد. لذا پیشنهاد می‌کنم که در بخش بعدی چیزی دربارهٔ این نظریه بگویم.

۴ـ نظریه تصورات فطری

دکارت دربارهٔ کشف مبادی اولی یا علل اولای هر چیزی که هست یا می‌تواند در عالم موجود باشد «بدون آنکه آنها را از منشأ دیگری غیر از هسته‌های خاص حقیقتی که بالطبع در نفوس ما هست اخذ کرده باشیم»[۸۵] سخن می‌گوید. ونیز تصریح می‌کند که «باید بدون دشواری همهٔ پیشداوریهای حواس را به یک سو نهیم و از این جهت فقط بر فاهمهٔ خویش اعتماد کنیم و به دقّت تصوراتی را که بالطبع در آن مفطور است مورد تأمل قرار دهیم.»[۸۶] عباراتی از این قبیل مسلماً حاکی از این است که بنا به عقیده دکارت می‌توان با استنتاج منطقی صرف و از تعدادی تصورات فطری که به وسیلهٔ طبیعت یا چنانکه بعداً می‌گوید به وسیله خداوند در نفس ما به ودیعت نهاده شده است علم مابعدالطبیعه و علم طبیعت را بنا کرد. همهٔ تصورات واضح و متمایز فطری است. همهٔ معرفت علمی شناخت تصورات فطری یا شناختی بواسطهٔ آنهاست.

رگیوس اعتراض می‌کرد که ذهن هیچ نیازی به تصورات فطری یا اصول متعارف بدیهی ندارد قوهٔ تفکر برای تبیین اعمال آن کافی است. دکارت در مقام پاسخ به این اعتراض چنین گفت که «من هرگز ننوشتم و یا نتیجه نگرفتم که ذهن به تصورات فطریی

۸۵. *گفتار در روش*، ششم؛ کلیات، ششم، ۶۴.

۸۶. *اصول فلسفه*، ۲،۳؛ کلیات، هشتم، ۴۲ مقایسه کنید با نهم ب، ۶۵.

که به وجهی مغایر با قوهٔ تفکر آن باشد نیاز دارد.»[۸۷] ما بنا به رسم و عادت مألوف می‌گوییم که امراض خاصّی در خانواده‌های بخصوصی فطری است و این سخن نه بدان معنی است که «کودکان این خانواده‌ها در جنین مادر مبتلا به این امراض‌اند، بلکه مفید این معنی است که با تهیّوء و استعداد خاصّی برای ابتلای به این امراض به دنیا می‌آیند.»[۸۸] به عبارت دیگر ما دارای قوهٔ تفکریم و این قوهٔ به جهت تقوم فطری آن اشیاء را به طرق خاصی تصور می‌کند. دکارت این «مفهوم» کلی را که «چیزهایی که با یک چیز مساوی‌اند با یکدیگر مساوی‌اند» ذکر می‌کند و خصم خود را به تحّدی می‌طلبد تا نشان دهد چگونه می‌توان این مفهوم را از حرکات مادی اجسام اخذ کرد، در عین اینکه این حرکات جزئی و آن قانون، کلی است.[۸۹] در جای دیگر از مفاهیم عام یا «حقایق ازلی» دیگری نام می‌برد (فی‌المثل از این قاعده که «از هیچ، هیچ چیز پدید نمی‌آید»)[۹۰] که در حاقّ ذهن جای دارند.[۹۱]

بیاناتی از این قبیل این مطلب را القا می‌کند که برای دکارت تصورات فطری صُور قبلی و ماتقدم فکر است و در واقع از قوهٔ تفکر متمایز نیست. اصول متعارف مانند اصولی که در فوق بدانها اشاره رفت از همان ابتدا به عنوان متعلق فکر در نزد ذهن حاضر نیست؛ امّا به نحو بالقّوه در آن حضور دارد بدان معنی که ذهن به جهت قوام جبلّی و فطری آن بدین انحاء و طرق فکر می‌کند. بدین ترتیب، نظریهٔ دکارت تا حدی به منزلهٔ پیش‌درآمدی به نظریهٔ احکام قبلی و ماتقدم کانت است، با این تفاوتِ مهم که قول و عقیدهٔ دکارت این نیست که صور ماتقدم فکر فقط در حوزه و قلمرو تجربه حسّی قابل اطلاق باشد.

با وجود این واضح است که دکارت تصورات فطری را به صور فکر یا قوالب علم تصوری محدود نمی‌کند. زیرا از همهٔ تصورات واضح و متمایز به عنوان تصّورات فطری سخن می‌داد. فی‌المثل می‌گوید که تصّور خداوند تصوری فطری است. فی‌الواقع چنین تصوراتی بدین معنی فطری نیستند که به عنوان تصورات تمام‌عیار و کامل در ذهن کودک

---

۸۷. *یادداشتهایی در ردّ بر یک طرح*، ۱۲، کلیات، هشتم ب، ۳۵۷.

۸۸. *یادداشتهایی در ردّ بر یک طرح*، ۱۲، کلیات، هشتم ب، ۳۵۸.

۸۹. *یادداشتهایی در ردّ یک طرح*، ۱۲؛ کلیات، هشتم ب، ۳۵۹.

90. ex nihilo nihil fit

۹۱. *اصول فلسفه*، اول؛ کلیات، هشتم، ۲۳-۲۴.

حاضر باشند. بلکه گویی ذهن آنها را، به هنگام نوعی تجربه، از استعدادات بالقوهٔ خویش ایجاد می‌کند. ذهن آنها را از تجربهٔ حسّی اخذ نمی‌نماید. چنانکه قبلاً ملاحظه شد دکارت از اصحاب مذهب اصالت تجربه نبوده است. امّا تجربه حسّی می‌تواند علت اعدادی را برای تکوین این تصّورات فراهم آورد. تصورات واضح و متمایز از تصوارت «عارضی»[92] یعنی تصورات مبهمی که معلول تجربهٔ حسی است و نیز از تصورات «جعلی موهوم»[93] که ساخته و پرداخته قوهٔ تخیل است کاملاً تفاوت دارد. آنها نمونه‌هایی از فعلیت‌یافتن قوا و استعدادات درونی ذهن است. به گمان من به سختی می‌توان ادعا کرد که دکارت بیان واضح و محصّلی را دربارهٔ ماهیت و تکوّن تصورات فطری فراهم آورده باشد. امّا لااقل بدیهی است که میان تصورات «عارضی» و «جعلی موهوم» و تصورات واضح و متمایز فرق می‌نهاده و تصورات نوع سوم را فطری بالقوه تلقی می‌کرده است که به وسیلهٔ طبیعت یا دقیق‌تر بگوییم، به وسیلهٔ خداوند در حاقّ ذهن به ودیعت نهاده شده است.

واضح است که این نظریهٔ تصورات فطری نه فقط با تصور او از مابعدالطبیعه بلکه همچنین با علم طبیعت او ربط تام دارد. تصورات واضح و متمایز ما از طبایع بسیط فطری است. همچنین معرفت ما از اصول کلی متیقن و قوانین طبیعت فطری است. اینها را نمی‌توان مأخوذ از تجربهٔ حسی دانست، زیرا تجربهٔ حسی مفید علم جزئی و نه کلی است. پس سهم تجربه در معرفت چیست؟ چنانکه دیدیم تجربه علت اعدادی یا فرصت مناسبی را فراهم می‌کند که در آن ذهن آن تصوراتی را که گویی از قوا و استعدادات ذاتی خویش اخذ کرده است باز می‌شناسد. به علاوه به واسطهٔ تجربه است که ما از اینکه اشیاء خارجی مطابق با تصوّرات ما وجود دارد آگاه می‌شویم. «در تصورات ما هیچ چیزی نیست که در ذهن یا قوه فکر فطری نباشد، مگر فقط آن اوضاع و احوالی که به تجربه اشاره دارد؛ فی‌المثل این واقعیت تجربی که ما حکم می‌کنیم این یا آن تصوری که هم‌اکنون در ذهن، حاضر است می‌باید به یک شیء خاص خارجی دلالت کند، نه بدان جهت که این اشیاء خارجی از طریق اعضاء حسّی، خودِ تصورات را به ذهن منتقل می‌سازند. بلکه بدان جهت که چیزی را منتقل ساخته‌اند که برای ذهن فرصت مناسبی

92. adventitious ideas 93. factitious ideas

فراهم می‌آورد تا به واسطهٔ یک قوه فطری، در این زمان خاص، این تصورات را تشکیل دهد.

پس ملاحظات دکارت درباره احتیاج به آزمایش در علم طبیعت چه می‌شود؟ پاسخ این سؤال در بخش قبلی داده شده است. اهمیت آزمایش تجربی در علم طبیعت به جهت محدودیت ذهن انسان است. نظام برهانی و استنتاجی همیشه به صورت کمال مطلوب باقی می‌ماند. و نمی‌توان گفت که فرضیات تجربی برای ما معرفت علمی حقیقی فراهم می‌آورد.

۵ـ شک روشی

قبلاً به استفاده دکارت از شک روشی اشاره شد. وی فکر می‌کرد که به عنوان مقدمه‌ای برای طلبِ یقین مطلق شک‌ورزیدن دربارهٔ هر چیزی که قابل شک باشد لازم است و موقتاً می‌باید همه اموری را که شک دربارهٔ آنها جایز باشد کاذب تلقی کرد. «چون می‌خواستم خود را کاملاً وقف‌طلب حقیقت کنم، فکر کردم که برای من لازم است که مسیر ظاهراً معکوسی را در پیش گیرم و هر آنچه دربارهٔ آن کمترین مجال شک می‌توانستم تصور کنم به عنوان کذب محض تلقّی کنم تا ببینم که آیا پس از آن در عقاید من چیزی که کاملاً یقینی باشد باقی می‌ماند یا نه.»[۹۴]

شکی که دکارت آن را توصیه و تجویز و بدان عمل کرده است شکی است عام بدین معنی که به نحو عام در همهٔ اموری که قابل شک باشد به کار می‌رود، یعنی قابل اطلاق به هر قضیه‌ای است که بتوان در مورد صدق آن شک کرد. شکی است روشی، بدین معنی که نه به جهت شک کردن، بلکه به عنوان مرحله‌ای مقدماتی برای حصول یقین و نیز برای تمییز حق از باطل، امور یقینی از امور ظنی، امور غیرقابل شک از امور مشکوک بدان عمل می‌شود، همچنین شکی است موقت نه فقط بدان معنی که مرحله‌ای مقدماتی برای حصول یقین است، بلکه همچنین بدین معنی که غرض دکارت ضرورتاً تبدیل قضایایی که قبلاً مورد اعتقاد وی بوده است به قضایای جدید نیست. زیرا ممکن است بعداً معلوم شود که یک یا چند قضیه‌ای که قبلاً فقط ظنی بودند و فی‌المثل بر مبنای

---

۹۴. گفتار در روش، چهارم؛ کلیات، ششم، ۳۱.

حجیت مؤلفان و معلمان گذشته مورد قبول واقع می‌شدند بنا به جهات عقلی صرف ضروری‌الصدق باشند، همچنین شک او فطری است بدین معنی که نباید در مقاصد عملی از آن استفاده کنیم، زیرا غالباً اتفاق می‌افتد که در رفتار عملی ما مکلف به تبعیت از عقاید ظنی و محتمل صرف هستیم. به عبارت دیگر آنچه دکارت پیشنهاد می‌کند بازاندیشی مجدد فلسفه و از نو آغاز کردن آن است. و برای چنین کاری لازم است که به امید یافتن شالوده‌ای مطمئن و مستحکم برای پی‌ریزی بنای معرفت، همهٔ عقاید خود را به نحو منظم مور مداقه و بررسی قرار دهیم. امّا همهٔ این مطالب مربوط به تأمل نظری است. فی‌المثل او پیشنهاد نمی‌کند که طوری زندگی کند که گویی هیچ قانون اخلاقی وجود ندارد تا مجموعه‌ای از قوانین اخلاقی را که موافق و مطابق با مقتضیات روش دکارتی باشد کشف و استنتاج کند.

دامنهٔ شک را تا چه حد می‌توان بسط داد؟ در بادی امر می‌توانم هر آنچه را که از طریق حواس آموخته‌ام، مورد شک قرار دهم. «من گاهی تجربه کرده‌ام که این حواس فریبنده است و عاقلانه‌تر آن است که به چیزی که یک بار ما را فریب داده است کاملاً اعتماد نکنیم.»[۹۵] می‌توان اعتراض کرد که هر چند من گاهی دربارهٔ ماهیت یک شیء محسوس بسیار دور و یا بسیار کوچک دچار فریب می‌شوم، موارد بسیاری از ادراک حسی وجود دارد که در آن حتی تصور اینکه در معرض فریب واقع و یا می‌توانم واقع شوم، تصوری نامعقول و گزاف است. فی‌المثل من چگونه می‌توانم در تصور اینکه این شیء بدن من است دچار فریب شوم؟ فرقی نمی‌کند، می‌توان تصور کرد که «ما در خوابیم و همهٔ این جزئیات و تفاصیل، فی‌المثل اینکه ما چشمان خود را باز می‌کنیم، سر خود را تکان می‌دهیم، دستان خود را دراز می‌کنیم، یا حتی شاید اینکه ما اصلاً دستهایی داریم، صادق نباشد.»[۹۶] فی‌الجمله تواند بود که چنانکه کالدرون[۹۷] در عنوان نمایشنامهٔ خود می‌گوید «زندگی یک رؤیاست» زندگی رؤیا باشد و هر آنچه به نظرمان اساسی و حقیقی می‌آید، در واقع امر چنین نباشد.

به هر تقدیر، این شک در قضایای ریاضی تأثیر نمی‌کند. «زیرا خواه من در خواب

۹۵. *تأملات*، اوّل؛ کلیات، هفتم، ۱۸ مقایسه کنید با نهم، ۱۴.

۹۶. *تأملات*، اوّل، کلیات، هفتم، مقایسه کنید با نهم، ۱۵.

97. Calderón

باشم یا بیدار دو بعلاوه سه همیشه مساوی پنج است و مربع هرگز نمی‌تواند بیش از چهار ضلع داشته باشد و ظاهراً ممکن نیست که حقایقی این چنین واضح و آشکار بتواند مظنون به شک و تردید باشد.»[۹۸] من گاهی در احکام خویش راجع به متعلّقات حسّی دچار فریب شده‌ام و بنابراین کلاً برخلاف مجرای طبیعت نیست که این امکان را که پیوسته دچار فریب شوم در ذهن تصور کنم، زیرا که این فرضیه تا حدی پایه در تجربه دارد. امّا من به وضوح می‌بینم که حاصل‌جمع دو و سه، پنج است و تاکنون با هیچ مورد نقضی هم مواجه نشده‌ام. بنابراین، در بادی امر به نظر می‌رسد که من نمی‌توانم در چنین اموری دچار فریب شوم. دلیلی برای شک دربارهٔ «تصورات عارضی» که از طریق حواس به دست آمده است وجود دارد. امّا ظاهراً هیچ دلیلی برای شک دربارهٔ صدق قضایایی از قبیل قضایای ریاضی که صدق آنها را با وضوح و تمایز مشاهده می‌کنم وجود ندارد. می‌توان گفت که قضایای تجربی قابل شک است امّا قضایای تحلیلی مسلماً غیرقابل شک و تردید است.

با این همه، امکان دارد که با مسلم داشتن یک فرضیهٔ مابعدالطبیعی، حتی دربارهٔ قضایای ریاضی هم شک کنیم. زیرا من می‌توانم فرض کنم که «دیو پلیدی که نیرومندیش کمتر از فریبندگیش نیست، همهٔ نیروی خود را در فریفتن من به کار گرفته است.»[۹۹] به عبارت دیگر با یک سعی ارادی می‌توانم این امکان را تصور کنم که ساختار و قوام وجودی من آنچنان باشد که حتی در این فکر که آن قضایایی که ظاهراً ضروری‌الصدق است صادق است. دچار فریب شده‌ام. البته دکارت گمان نمی‌کرد که فرضیهٔ مذکور فرضیه‌ای محتمل باشد و یا جهات مثبت و محصّلی برای شک کردن دربارهٔ حقایق ریاضی موجود باشد. امّا وی طالب یقین مطلق بود و به عقیدهٔ وی نخستین مرحله ضروری شک در مورد هر چیزی بود که می‌توانست قابل شک باشد، ولو اینکه امکان شک می‌توانست مبتنی بر یک فرضیه موهوم باشد. فقط با این نوع بررسی دقیق حقایق مفروض تا آخرین حدّ بود که او می‌توانست به حصول و وصول به حقیقت مطلق که شک دربارهٔ آن ممتنع بود، امیدوار باشد.

از این جهت دکارت میل داشت که نه فقط همهٔ قضایای مربوط به وجود و ماهیت

۹۸. تأملات، اول؛ کلیات، هفتم، ۲۰، مقایسه کنید با نهم، ۱۶.

۹۹. تأملات، اول، کلیات، هفتم، ۲۲، مقایسه کنید با نهم، ۱۷.

اشیاء مادی، بلکه همهٔ مبادی و مسائل مبرهن علوم ریاضی راکه به نظر وی نمونهٔ اعلای وضوح و تمایز به شمار می‌رفت به عنوان امور مشکوک به یک سو نهد و یا عجالتاً به عنوان کاذب تلقی کند. بدین معنی، چنانکه قبلاً ملاحظه شد، شک او کلی و عام بود، نه اینکه چنانکه خواهیم دید، در واقع شک کردن دربارهٔ هر حقیقتی را بدون استثنا ممکن می‌یافت بلکه به این معنی که هر قضیه‌ای هر چند صدق آن می‌توانست ظاهراً بدیهی باشد، از آزمون شک مستثنی نبود.

مباحثات و مشاجرات فراوانی در باب این مسئله که آیا شک دکارت واقعی بوده است یا نه در گرفته است. امّا به گمان من مشکل بتوان پاسخ ساده‌ای به این مسئله داد. اگر طرح دکارت این بوده است که دربارهٔ هر آنچه قابل شک باشد، شک کند یا موقتاً آن را کاذب تلقی نماید. می‌باید پیش از امکان شک دربارهٔ آن دلیلی برای شک کردن یک قضیه داشته باشد. زیرا اگر نمی‌توانست اصلاً هیچ جهتی برای شک کردن بیابد، قضیهٔ مورد بحث غیرقابل شک می‌بوده و قبلاً آنچه را درصدد جستن آن بوده است، یعنی حقیقتی راکه مطلقاً یقینی و غیرقابل شک باشد می‌یافته است. و اگر هم دلیل و جهتی برای شک کردن وجود داشته، شک تا آن حد که جهت آن واقعی بوده، خود «واقعی» بوده است. امّا به دست آوردن بیان واضح و دقیقی از نحوهٔ تلقی دکارت از دلایل و جهاتی که برای شک کردن قضایای مختلف عرضه داشته است، از میان آثار او آسان نیست. شک در مورد این قضیه که اشیاء مادی فی‌نفسه همان‌اند که در حواس ما ظاهر می‌شوند در نظر وی به حدّ کافی موجه بود. با اعتقاد به اینکه فی‌المثل اشیاء فی‌نفسه دارای رنگ نیستند، او طبعاً فکر می‌کرد که تصورات عارضی ما از اشیاء رنگین قابل اطمینان نیست. در مورد قضایایی از قبیل «شهادت حواس در کل باید مردود شناخته شود» یا «اشیاء مادی فقط صور خیالی ذهنی است» (یعنی اشیاء مادیِ خارج از ذهن ما که مطابق با تصورات واضح ما از آنها باشد وجود ندارد) دکارت به خوبی وقوف داشت که مٰا نمی‌توانیم نظر و عمل خود را بر چنین فرضیاتی مبتنی سازیم. «ما باید امتیازی راکه من در عبارات مختلف میان فعالیتهای عملی زندگیمان و جستجوی حقیقت بر آن تأکید کرده‌ام مورد توجه قرار دهیم؛ زیرا وقتی که مسئله تنظیم امور معاش مطرح است، مسلماً عدم اعتماد به حواس عملی ابلهانه است... به همین حیث بود که من در جایی به صراحت اعلام داشتم که هیچ کسی در حالت عقل سلیم دربارهٔ چنین اموری جداً شک

نمی‌کند.»[۱۰۰] از طرف دیگر ولو اینکه در زندگی عملی خود دربارهٔ وجود عینی اشیاء مادی نمی‌توانیم هیچ شکی داشته باشیم، می‌توانیم قضیه‌ای را که حکم به وجود اشیاء می‌کند، فقط پس از آنکه وجود خداوند اثبات شده است، مورد اثبات قرار دهیم. معرفت یقینی دربارهٔ وجود خداوند منوط به معرفت وجود من به عنوان فاعل فکر است. از جهت اکتساب معرفت مابعدالطبیعی می‌توانیم وجود اشیاء مادی را مورد شک قرار دهیم. ولو اینکه مجبور شویم که نظریهٔ «دیو پلید» را برای امکان چنین کاری به میان آوریم. در عین حال وارد کردن این فرضیه، با استفاده از تعبیر دکارت در *تأمل* ششم، شک را اغراق‌آمیز می‌سازد. و اظهارنظر وی در همان *تأمل*[۱۰۱] دایر بر اینکه «در حالی که هنوز جاهلم یا، بهتر بگویم، در حالی که خود را درباره فاعل وجود خویش جاهل فرض می‌کنم»[۱۰۲] در تأکید بر این امر که فرضیه «دیو پلید» یک امر متوهم قصدی و ارادی است کمک می‌کند.

در عین اینکه من یقیناً هیچ علاقه و تمایلی به ایجاب این حکم ندارم که آنچه دکارت در *گفتار در روش* و کتاب *تأملات* گفته است، همیشه مؤیّد این تفسیر است نظر کلی، او، چنان که از پاسخهای وی به انتقادات و از کتاب *یادداشتهایی در ردّ یک طرح* برمی‌آید، این است که در قالب نظام فلسفی دکارت شک دربارهٔ وجود خداوند و یا دربارهٔ امتیاز میان خواب و بیداری مساوی و مساوق با تعلیق حکم دربارهٔ این قضایاست که خداوند وجود دارد و یا این که اشیاء مادی وجود دارند، مادام که وجود آنها بر طبق نظامی که از مقتضیات عقل نظری است به اثبات نرسیده باشد. بدین‌گونه دکارت در کتاب *یادداشتهایی در ردّ یک طرح* اذعان می‌کند که «من در آغاز *تأملات* خویش پیشنهاد کردم که همهٔ تعالیمی را که کشف اصلی آنها مدیون و مرهون من نیست، بلکه مدتها پیش به وسیلهٔ شکّاکان مردود شمرده شده است، مشکوکم تلقی کنم. چه چیزی می‌تواند غیرمنصفانه‌تر از این باشد که عقایدی را به مؤلفی نسبت دهیم که آنها را فقط به قصد رد و نقض آنها بیان داشته است. چه چیزی ابلهانه‌تر از آن که لااقل عجالتاً گمان کنیم که در حالی که این عقاید باطله پیش از آن که مورد نقض قرار گیرند به شرح و بسط بیان

---

۱۰۰. *پاسخ به اعتراضات*، ۵؛ کلیات، هفتم، ۳۵۰-۳۵۱.

۱۰۱. کلیات، هفتم، ۸۹، مقایسه کنید با نهم، ۷۱.

۱۰۲. کلیات، هفتم، ۷۷، مقایسه کنید با نهم، ۶۱.

می‌شوند مؤلف خود را در برابر آنها متعهد نشان داده است. آیا کسی هست که آن قدر کودن و کندذهن باشد که فکر کند که مصنف چنین کتابی، در حالی که نخستین صفحات آن را می‌نوشته، نسبت به آنچه اثبات آن را در صفحات بعد متقبل شده است جاهل بوده است؟»[۱۰۳] بنابراین، دکارت چنین اقامهٔ دلیل می‌کند که روش پرداخت او به مسائل مستلزم این نیست که پیش از تدوین براهین وجود خداوند دربارهٔ وجود خداوند شک می‌کرده است، چنانکه مستلزم آن نیست که هر مؤلف دیگری که متعرض و متکفّل اثبات این قضیه شده است، پیش از اثبات آن، دربارهٔ صدق آن دچار شک واقعی شده است. البته صحیح است که دکارت شک دستوری منظمی را دربارهٔ هر آنچه قابل شک باشد توصیه کرده است، در حالی که فیلسوفانی از قبیل توماس آکویناس و دانز اسکوتس[۱۰۴] چنین کاری را تجویز کرده‌اند. سؤال بارلطی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چه معنای دقیقی باید از شک اراده کرد؟ به گمان من، دکارت تحلیل واضح و منسجمی از معنایی که برای این لفظ قائل شده است عرضه نمی‌کند. نهایت کاری که می‌توانیم بکنیم این است که آنچه را که دکارت در کتابهای *گفتار در روش*، *تأملات* و *اصول فلسفه* اظهار داشته است، در پرتو پاسخهای او به سؤالات و انتقاد مخالفان او مورد تفسیر قرار دهیم.

---

۱۰۳. کلیات، هشتم ب، ۳۶۷.

104. Duns Scotus

فصل سوم

دکارت (۲)

۱ - فکر می‌کنم، پس هستم

چنانکه دیدیم، دکارت شک روشی را به قصد کشف اینکه آیا هیچ‌گونه حقیقت تردیدناپذیری وجود دارد یا نه مورد استفاده قرار داد. و هر کسی که اصلاً چیزی درباره فلسفهٔ او بداند می‌داند که وی این حقیقت را در حکم «من فکر می‌کنم، پس هستم» یافت.

هر قدر که من شک کنم، باید من وجود داشته باشم، وگرنه نمی‌توانستم شک کنم. وجود من در نفس عمل شک کردن آشکار می‌شود. من ممکن است در حکم به اینکه اشیاء مادی مطابق با تصور من وجود دارند دچار فریب شده باشم. و اگر من از فرضیهٔ مابعدالطبیعی «دیوی پلید» که مرا آنچنان ساخته است که من بالمّره دچار فریب می‌شوم استفاده کنم می‌توانم، هر چند مسلماً به دشواری این امکان را تصور کنم، در این فکر که قضایای ریاضی واجد صدق یقینی‌اند نیز دچار فریب می‌شوم.» ولی هر چند دامنهٔ اطلاق شک را وسعت بخشم، نمی‌توانم آن را در مورد وجود خویش اطلاق کنم. زیرا در نفس عمل شک کردن وجود من آشکار می‌شود. در اینجا ما با حقیقت مشخص و ممتازی مواجهیم که هم از تأثیر تباه کننده و فرسایندهٔ شک فطری که محتملاً دربارهٔ احکام خود در مورد امور مادی احساس می‌کنیم، و هم از شک اغراق‌آمیزی که با فرضیهٔ

موهوم «دیو پلید»[1] ممکن می‌گردد در امان است. اگر من دچار فریب می‌شوم، باید وجود داشته باشم تا دچار فریب شوم؛ اگر من خواب می‌بینم، باید وجود داشته باشم تا خواب ببینم.

قرنها پیش، این نکته مورد اشارهٔ قدیس اوگوستینوس قرار گرفته بود[2] شاید از دکارت انتظار می‌رفت که در بیان حقیقت وجودی بنیادی خویش در غالب تعبیر «اگر فریب می‌خورم، پس هستم» از قدیس اوگوستینوس تبعیت کرده باشد. ولی شک کردن صورتی از فکر کردن است. «از کلمه فکر من آن چیزی را می‌فهمم که ما از آن به عنوان منشأ اثر و فعل در خویشتن آگاهیم.»[3] و هر چند یقین مطلق دربارهٔ وجود من برای من بیش از هر چیز در عمل شک آشکار می‌شود[4] دکارت در عین توجه به تعبیر «اگر فریب می‌خورم پس هستم» ترجیح می‌دهد که حقیقت خود را شکل یک قضیهٔ غیرشرطی یعنی «من فکر می‌کنم، پس هستم» بیان کند.

بدیهی است که این یقین دربارهٔ وجودِ خودم فقط هنگامی که فکر می‌کنم، یعنی هنگامی که آگاه هستم، حاصل می‌شود.» من هستم، من وجود دارم، این امری مسلّم است. ولی تا چه اندازه؟ درست وقتی که فکر می‌کنم؛ زیرا ممکن بود محتملاً چنین باشد که اگر من کُلاً از فکر کردن منصرف می‌شدم می‌باید اصلاً وجود نمی‌داشتم.»[5] اگر از فکر کردن دست بازمی‌داشتم ولو اینکه همه چیزهای دیگری را که تخیل کرده بودم واقعاً وجود می‌داشت، هیچ دلیلی برای اندیشیدن اینکه من وجود دارم در دست نبود.»[6] از این واقعیت که هنگامی که فکر می‌کنم و مادام که فکر می‌کنم وجود دارم نمی‌توان بی‌دغدغه نتیجه گرفت که هنگامی که من فکر نمی‌کنم نیز وجود دارم. «من هستم، من

---

1. malin génie

۲. *دربارهٔ ارادهٔ آزاد (De libero arbitrio)*، ۲، ۳، ۷. با این همه، قدیس اوگوستینوس سعی نکرد که بر این پایه فلسفهٔ منظمی بنا کند. «اگر فریب می‌خورم، پس هستم» (Si fallor, sum) او نمونهٔ حقیقت تردیدناپذیری است که شکاکیت را رد می‌کند؛ ولی در فلسفهٔ اوگوستینوس آن نقش اساسی را که «فکر می‌کنم، پس هستم» در فلسفهٔ دکارت دارد ایفا نمی‌کند.

۳. *اصول فلسفه*، اوّل، ۹؛ *کلیات*، هشتم، ۷، مقایسه کنید با نهم ب، ۲۸.

۴. مثلاً ما نمی‌توانیم دربارهٔ وجود خود، شک کنیم، بدون اینکه به هنگام شک کردن وجود داشته باشیم» (*اصول فلسفه*، اوّل، *کلیات*، نهم، ب، ۲۷ نگاه کنید به: هشتم، ۷) همچنین، «من شک می‌کنم، پس هستم؛ یا نظیر آن، من می‌اندیشم، پس هستم» جستجوی حقیقت؛ *کلیات*، دهم، ۵۲۳)

۵. *تأملات*، ۲؛ *کلیات*، هفتم، ۲۷؛ نگاه کنید به نهم، ۲۱.

۶. *گفتار در روش*، ۴؛ با *کلیات*، ششم، ۳۲-۳۳.

وجود دارم بالضّروره در هر زمانی صادق است که من آن را به زبان می‌آورم و یا آن را در ذهن تصور می‌کنم.»[۷] هر چند اگر فکر نمی‌کردم به وضوح نمی‌توانستم به وجود خود حکم کنم من نمی‌توانم محتملاً عدم خود را در اینجا و هم اکنون تصور نمایم زیرا تصور کردن همان وجود داشتن است.

اینک دکارت از این قضیهٔ «من فکر می‌کنم پس هستم»[۸] بحث می‌کند. و قضیه بوضوح به شکل استدلال قیاسی بیان شده است. ولی وی نه قبلاً گفته بود که هر فردی می‌تواند شهودی از این امر را که وجود دارد و فکر می‌کند در ذهن وی خویش داشته باشد.»[۹] بنابراین، طبعاً این سؤال مطرح می‌شود که آیا از نظر دکارت علم من به وجود خویش علمی استنتاجی است یا شهودی.

پاسخ این سؤال چنین داده شده است. «کسی که می‌گوید *من می‌اندیشم پس هستم یا وجود دارم*، وجود را با قیاس منطقی از فکر استنتاج نمی‌کند، بلکه با یک عمل بسیط شهود عقلی آن را مورد ادراک قرار می‌دهد، گویی امری است که فی‌نفسه و بالذات بر وی معلوم است. این امری است بدیهی، زیرا اگر با استفاده از قیاس منطقی استنتاج می‌شد، می‌بایست کبرای قیاس، یعنی *هر آنچه فکر می‌کند هست یا وجود دارد* از قبل بر ما معلوم باشد، ولی آن از طریق تجربهٔ فرد اکتساب شده است ـ که اگر موجود نباشد قادر به فکر کردن نیست. زیرا طبیعت ذهن ما را چنان ساخته است که قضایایی عام و کلی از معرفت جزئیات حاصل می‌شود.»[۱۰] درست است که دکارت در کتاب *اصول فلسفه* می‌گوید که من انکار نمی‌کردم که ما باید اوّلاً و پیش از همه چیز دربارهٔ اینکه معرفت چیست، وجود چیست و یقین چیست علم داشته باشیم و تردید نداشتم که برای فکر کردن باید موجود باشیم و امثال آن.[۱۱] اما در عین اینکه به بورمان[۱۲] اعتراف می‌کند که او این مطلب را در کتاب *اصول فلسفه* متذکر شده است، دربارهٔ آن چنین توضیح می‌دهد که تقدم ذاتی کُبرای قیاس یعنی هر آنچه فکر می‌کند هست، مضمر است، نه مصرّح. زیرا

۷. *تأملات*، ۲؛ *کلیات*، هفتم، ۲۵.
۸. *اصول فلسفه*، اول، ۱۰؛ *کلیات*، هشتم، ۸؛ مقایسه کنید با نهم، ب، ۱۹.
۹. قواعد، ۳؛ کلیات، دهم، ۳۶۸.
۱۰. *پاسخ به اعتراضات*، ۲، ۳؛ *کلیات*، هفتم، ۱۴۰ـ۱۴۱، مقایسه کنید با: نهم، ۱۱۰ـ۱۱۱.
۱۱. *اصول فلسفه*، اول، ۱۰؛ *کلیات*، هشتم، ۸؛ مقایسه کنید با: نهم، ب، ۲۹.

12. Burman

من فقط به آنچه در درون خودم تجربه می‌کنم توجه دارم، یعنی من فکر می‌کنم، پس هستم و توجه من به این مفهوم عام که، هر چه فکر می‌کند، پس هست معطوف نیست.[۱۳]

ممکن است دکارت اندیشهٔ خود را یا با وضوح تمام یا با استحکام منطقی تمام بیان نکرده باشد. اما موقف کلی او این است. من در مورد خاص خود ارتباط ضروری میان فکر خود و وجود خود را به علم شهودی ادراک می‌کنم. یعنی در یک مورد مشخص و انضمامی امتناع فکر خود بدون وجود خود را مورد شهود قرار می‌دهم. و این شهود را در قضیهٔ من فکر می‌کنم پس هستم اظهار می‌کنم. از حیث منطقی این قضیه مستلزم فرض قبلیِ یک مقدمهٔ کلی است. ولی این امر بدان معنی نیست که من نخست دربارهٔ یک مقدمهٔ کلی می‌اندیشم و آنگاه نتیجهٔ خاصی از آن استخراج می‌کنم. بر عکس علم صریح من به مقدمهٔ کلی به تبع شهود من از ارتباط عینی و ضروری میان فکر من و وجود من حاصل می‌شود.[۱۴] و یا شاید بتوان گفت که این علم متقارن با شهود است، به این معنی که این علم، به سبب آنکه نهفته در شهود است، یا بالذات در شهود تضمّن دارد، کشف می‌شود.

اما غرض از فکر در قضیهٔ فکر می‌کنم پس هستم چیست؟ مقصود من از کلمهٔ فکر هر چیزی است که ما از آن به عنوان منشأ فعل در خود آگاهی داریم. و به همین جهت نه فقط فاهمه، اراده و تخیّل، بلکه احساس نیز به همان معنی فکرند؛[۱۵] ولی معنی این عبارت باید به نحو واضح فهمیده شود. وگرنه چنین می‌نماید که دکارت با اندراج تخیل و احساس در ضمن فکر و در عین حال تظاهر، به اینکه همهٔ اشیاء مادی معدوم‌اند گرفتار تناقض شده است. غرض او این است که، حتی اگر من هیچ متعلّق موجود حقیقی را که یا جزء بدن من و یا خارج از بدن من باشد مورد احساس یا ادراک یا تخیل قرار ندهم، با وجود این صادق است که من به نظر خودم تخیل، ادراک و احساس می‌کنم و در نتیجه این حکم صادق است که من، از آن حیث که آنها اعمال ذهنی آگاهانهٔ من‌اند. دارای این تجاربم. لااقل کاملاً مسلم است که به نظرم می‌رسد که من نور را می‌بینم، صدا را می‌شنوم، و گرما را احساس می‌کنم. این نمی‌تواند کاذب باشد؛ این به معنی دقیق کلمه همان چیزی است که در من احساس نامیده می‌شود؛ و اگر دقیقاً به این معنی گرفته شود

---

۱۳. *کلیات*، پنجم، ۱۴۷.
۱۴. *پاسخ به اعتراضات*، ۶، *کلیات*، هفتم، ۴۲۲، مقایسه کنید با نهم، ۲۲۵.
۱۵. *اصول فلسفه*، اوّل، ۱۰؛ *کلیات*، هشتم، مقایسه کنید با: نهم ب، ۲۹.

چیزی جز فکر کردن نیست؛[۱۶] دکارت در پاسخ خود به پنجمین دسته اعتراضات خاطرنشان می‌کند که از این واقعیت که من فکر می‌کنم که راه می‌روم، می‌توانم به درستی وجود ذهنی را که چنین فکر می‌کند، ولی نه وجود بدنی را که راه می‌رود، استنتاج کنم؛[۱۷] من می‌توانم خواب ببینم که راه می‌روم و باید وجود داشته باشم تا خواب ببینم؛ ولی لازم نمی‌آید که من در عمل هم راه می‌روم. همچنین او استدلال می‌کند که اگر من فکر می‌کنم که خورشید را ادراک می‌کنم یا گل سرخی را می‌بویم، باید وجود داشته باشم؛ و این حکم، حتی اگر هیچ خورشید واقعی و هیچ گلی در عالم عینی موجود نباشد، صادق است.

بنابراین، من فکر می‌کنم پس هستم حقیقتی است تردیدناپذیر که دکارت فلسفهٔ خویش را بر آن بنا می‌کند. و من به این نتیجه رسیدم که می‌توانم بی‌تأمل آن را در فلسفه‌ای که در جستجوی آنم به عنوان نخستین اصل بپذیرم؛[۱۸] و این نتیجه، یعنی من فکر می‌کنم پس هستم، نخستین و یقینی‌ترین چیزی است که به ذهن کسی که به روش منظم به فلسفیدن می‌پردازد خطور می‌کند؛[۱۹] اولین و یقینی‌ترین حکم وجودی است. دکارت قصد آن ندارد که فلسفهٔ خویش را بر مبنای یک اصل منطقی انتزاعی بنا کند. علی‌رغم چیزهایی که بعضی از منتقدان وی گفته‌اند همّ او صرفاً متوجه ذوات، یا ماهیات ممکن، نیست: بلکه همّ او بیشتر معطوف به واقعیت موجود است و اصل اوّلیه او قضیه‌ای وجودی است. ولی باید به خاطر داشته باشیم که وقتی دکارت می‌گوید این قضیه اولین و یقینی‌ترین است او دربارهٔ نظام معرفتی[۲۰] فکر می‌کند. به همین سبب است که می‌گوید این قضیه اولین و یقینی‌ترین چیزی است که به ذهن کسی که به روشی منظم به تفلسف می‌پردازد خطور می‌کند. قصد او این نیست که مثلاً به نحو ضمنی بگوید که وجود ما، از آن حیث که به نظام وجودی[۲۱] مربوط می‌شود، اساس مستحکمتری از وجود خدا دارد. مقصود او صرفاً این است که در نظام معرفتی یا در نظام اکتشافی[۲۲] فکر می‌کنم پس هستم بنیادی است زیرا نمی‌توان در آن شک کرد. بدیهی است که می‌توان

۱۶. *تأملات*، ۲؛ *کلیات*، هفتم، ۲۹، مقایسه کنید با نهم، ۲۳.

۱۷. *پاسخ به اعتراضات*، ۲، ۱؛ *کلیات*، هفتم، ۳۵۲.

۱۸. گفتار در روش، ۴؛ *کلیات*، چهارم، ۳۲.

۱۹. *اصول فلسفه*، اول، ۷؛ کلیات، هشتم، ۷، مقایسه کنید با نهم ب ۲۷.

20. Ordo cognoscendi 21. Ordo essendi 22. Ordo inveniendi

درباره اینکه آیا خدا وجود دارد یا نه؛ زیرا در واقع کسانی هستند که دربارهٔ آن تمسک کنند. ولی شک دربارهٔ وجود خود من ممکن نیست زیرا قضیهٔ «من شک می‌کنم که آیا وجود دارم یا نه» متناقض بالذات است. من نمی‌توانم شک کنم، مگر اینکه لااقل در مدت شک وجود داشته باشم. البته می‌توانم این کلمات را بر زبان آورم «من شک می‌کنم که آیا وجود دارم یا نه» اما در ادای این کلمات من چاره‌ای جز اثبات وجود خود ندارم. این در واقع نکتهٔ اصلی دکارت است.

۲ـ اندیشیدن و اندیشنده

ولی هنگامی که من حکم به وجود خود می‌کنم دقیقاً به وجود چه چیزی حکم می‌کنم؟ باید به خاطر داشت که من قبلاً تظاهر کرده‌ام که هیچ چیزی خارج از ذهن من وجود ندارد. با استفاده از فرضیهٔ دیو پلید توانسته‌ام لااقل با یک شک اغراق‌آمیز وجود واقعی اشیایی را که ظاهراً ادراک و احساس می‌کنم مورد شک قرار دهم و این شک اغراق‌آمیز حتی در مورد وجود بدن خودم نیز اطلاق شده است. اکنون فکر می‌کنم پس هستم حتی در حضور این شک اغراق‌آمیز هم مورد تصدیق واقع شده است. نکته این است که حتی با مسلم داشتن فرضیهٔ دیو پلید و همهٔ نتایجی که به تبع آن لازم می‌آید نمی‌توانم وجود خود را بدون اثبات آن مورد شک قرار دهم ولی از آن حیث که صدق این فرضیه از پیش مسلم پنداشته شده است، وقتی که من حکم به وجود خود می‌کنم نمی‌توانم به وجود بدن خود یا به وجود چیزی متمایز از فکر خود حکم کنم. بنابراین دکارت می‌گوید وقتی که در قضیهٔ فکر می‌کنم پس هستم به وجود خویش حکم می‌کنم وجود خویش را به عنوان چیزی که فکر می‌کند، و نه چیزی بیشتر، مورد تصدیق قرار داده‌ام. پس من چیستم؟ چیزی که فکر می‌کند. چیزی که فکر می‌کند چیست؟ چیزی است که شک می‌کند، می‌فهمد، اثبات می‌کند، نفی می‌کند، اراده می‌کند، امتناع می‌کند و نیز چیزی‌است که تخیل می‌کند و احساس می‌کند.[۲۳]

یکی از اعتراضاتی که بر دکارت وارد شده است این است که او در اینجا تمایزی حقیقی میان نفس یا ذهن یا آگاهی و بدن قائل می‌شود و اینکه او هیچ حقی ندارد در این

---

۲۳. *تأملات*، ۲؛ *کلیات*، هفتم، ۲۸، مقایسه کنید با نهم، ۲۲.

مرحله قائل به چنین تمایزی شود، زیرا او هنوز اثبات نکرده است که هیچ شیء مادّی نمی‌تواند فکر کند یا اینکه فکر کردن اساساً یک عمل روحانی است. و البته درست است که با به کار بردن شک اغراق‌آمیز در مورد وجود بدن و سپس با اعلان اینکه حتی در مقابل این شک اغراق‌آمیز من نمی‌توانم وجود خود را به عنوان شیئی اندیشنده مورد انکار قرار دهم. دکارت به طور ضمنی اشعار می‌دارد که این شیء اندیشنده که از آن به «خودم» تعبیر می‌شود بدن نیست. ولی وی اصرار می‌ورزد که در «تأمل» دوّم فرض نکرده است که هیچ شیء مادّی‌ای نمی‌تواند فکر کند: همهٔ آنچه قصد اثبات آن را داشته است این بوده است که آن «من»ی که وجود آن را در فکر می‌کنم پس هستم مورد تصدیق قرار داده‌ام یک شیء اندیشنده است. و بیان اینکه من یک شیء اندیشنده‌ام دقیقاً با این بیان که نفس و بدن از حیث وجود از یکدیگر متمایزند، و یکی جوهر مجرد و دیگری جوهری مادی است، یکسان نیست. به تعبیر دیگر حکم اول را باید از جهت معرفتی دریافت. اگر من عجالتاً از وجود بدن صرف‌نظر کنم و آنگاه به وجود خود حکم کنم، من به وجود خود به عنوان یک شیء اندیشنده یا به عنوان یک فاعل شناسایی حکم کرده‌ام؛ اما من بالضروره چیزی دربارهٔ ارتباط وجوی میان نفس و بدن بیان نکرده‌ام. تا آنجاکه به نکته اصلی بحث ما ارتباط دارد می‌توان گفت که اعم از اینکه یک شیء مادی بتواند یا نتواند فکر کند فکر وجود عینی و خارجی دارد و همین فکر است که من وجود آن را به عنوان یک واقعیت تردیدناپذیر تصدیق می‌کنم. به همین جهت دکارت در پاسخهای خود به اعتراضات اصرار می‌ورزد که نظریهٔ وی دربارهٔ ارتباط دقیق میان نفس و بدن در یک مرحلهٔ بعدی، یعنی در *تأمل* ششم و نه در *تأمل* دوم، اثبات شده است. ولی علاوه بر این، شما دراینجا می‌پرسید که چگونه من اثبات می‌کنم‌که جسم نمی‌تواند فکر کند. ببخشید اگر من پاسخ دهم که تاکنون وجهی برای طرح این سؤال نداشته‌ام؛ زیرا نخستین بار این مسئله را در تأمل ششم مورد بحث قرار می‌دهم.[۲۴] همچنین دکارت در پاسخ به دسته سوم *اعتراضات* خاطرنشان می‌کند که به گفتهٔ او، چیزی که می‌اندیشد ممکن است چیزی مادّی باشد؛ و ضد آن فرض شده است، ولی اثبات نشده است. ولی در واقع من ضدّ آن را فرض نکرده‌ام و نیز آن را به عنوان مبنا و قاعده‌ای برای استدلال خویش مورد

۲۴. *پاسخ به اعتراضات*، ۲، اول؛ *کلیات*، هفتم، ۱۳۱، مقایسه کنید با نهم، ۱۰۴.

استفاده قرار نداده‌ام؛ و کلاً آن را تا تأمل ششم، که در آن برای آن اقامهٔ برهان شده است، بلاتکلیف گذاشته‌ام.[۲۵]

دکارت در پاسخ به چهارمین دسته *اعتراضات* اعتراف می‌کند که اگر فقط درصدد یافتن یقین عادی یا «عامیانه» می‌بود، می‌توانست قبلاً در *تأمل* دوم از صرف قابل تصور بودن فکر بدون دلالت بر بدن این نتیجه را اخذ کند که ذهن و بدن واقعاً از یکدیگر متمایزند. و اما چون یکی از آن شکهای اغراق‌آمیزی که در *تأمل* اول ذکر نشد به حدّی بود که، مادام که فرض می‌کردم که هیچ معرفتی درباره فاعل وجود خویش ندارم، مانع از آن شد که من از این حقیقت مطمئن شوم که اشیاء در طبیعت حقیقی خود دقیقاً همان‌اند که ما آنها را ادراک می‌کنیم. هر آنچه را دربارهٔ خداوند و نیز دربارهٔ حقیقت در تأملات سوم، چهارم و پنجم بیان داشته‌ام برای تأیید و تقویت نتیجه‌ای که درباره امتیاز حقیقی میان نفس و بدن گفته‌ام و بالأخره در تأمل ششم تکمیل می‌شود مفید است.»[۲۶] بالأخره دکارت، در پاسخ به دستهٔ هفتم اعتراضات، می‌گوید که «من انکار می‌کنم که هرگز، به وجهی از وجوه، از پیش فرض کرده باشم که نفس غیرمادّی است. من سرانجام این مسئله را در *تأمل* ششم به اثبات رسانده‌ام.»[۲۷] حاجت به تکرار نیست که دکارت در کتاب *تأملات* خویش، بنابر نظام معرفتی یا نظام اکتشافی، به شیوه‌ای منضبط و منظم به پیش می‌رود و خواستار آن نیست که، در هیچ یک از مراحل تفکر خویش، بیش از مقتضیات آن مرحله مورد تفسیر قرار گیرد. اعتراض دیگری هست که در اینجا باید به آن اشاره کرد. گفته شده است که دکارت هیچ حقی نداشت فرض کند که اندیشه مستلزم وجود اندیشنده است. اندیشیدن، یا بهتر بگوییم اندیشه‌ها، داده‌ای تجربی تشکیل می‌دهند؛ ولی «من» هرگز داده‌ای تجربی نیست. به همین نحو، هیچ توجیه منطقی برای این حکم نداشت که من «من چیزی هستم که می‌اندیشد». کار او این بود که مفهوم مدرسی جوهر را، نقد ناکرده، پذیرفت، در حالی که می‌بایست این نظریه را در معرض آزمون شک قرار دهد.

به نظر من درست است که دکارت فرض کرده است که اندیشه مستلزم وجود

---

۲۵. پاسخ به *اعتراضات*، ۲،۳؛ *کلیات*، هفتم، ۱۷۱، مقایسه کنید با نهم، ۱۳۶.

۲۶. پاسخ به *اعتراضات*، ۴، ۱؛ *کلیات*، هفتم، ۲۲۶، مقایسه کنید با نهم، ۱۷۵-۱۷۶.

۲۷. پاسخ به *اعتراضات*، ۵،۷؛ *کلیات*، هفتم، ۴۹۲.

اندیشنده است. در کتاب *گفتار در روش*، بعد از اشاره به اینکه شک کردن و یا فریب خوردن مستلزم این است که من وجود داشته باشم و اینکه اگر اندیشه از من برداشته شود، هیچ دلیلی برای قائل شدن به وجود خودم نخواهم داشت، می‌گوید: «از این رو، دانستم که من جوهری هستم که تمامی ماهیت آن فکر کردن است، و نیز برای وجود خود نیازی به هیچ مکانی ندارد و قائم به هیچ شیء مادی‌ای نیست.»[۲۸] در اینجا وی مسلماً نظریه جوهر را پذیرفته است. البته می‌توان اعتراض کرد که تأکید بر آنچه در کتاب *گفتار در روش* گفته است ناموجه است. در این اثر، او مثلاً چنان سخن می‌گوید که گویی تمایز وجودیِ حقیقی میان نفس و بدن، به نحوی بی‌واسطه، بر اساس فکر می‌کنم پس هستم، بر ما معلوم است، در حالی که در پاسخ به اعتراضات توجه ما را به این امر معطوف می‌دارد که این تمایز را نه در تأمل دوم بلکه در *تأمل* ششم مورد بحث قرار داده است. و اگر می‌خواهیم این پاسخ را به لحاظ ماهیت دقیق تمایز میان نفس و بدن بپذیریم و از اصرار و تأکید دربارهٔ آنچه در *گفتار* در روش گفته است امتناع کنیم، باید همچنین از اهمیت بیش از حدّ دادن به آنچه در همان کتاب دربارهٔ شناختن خودم به عنوان «جوهری که تمامی ذات یا ماهیت آن فکر کردن است» امتناع ورزیم. به هر جهت دکارت، در *تأمل* دوم ظاهراً می‌پذیرد که اندیشیدن مستلزم وجود اندیشنده‌ای است، و در پاسخ خویش به سومین دسته از *اعتراضات* صرفاً حکم می‌کند که مسلم است که ممکن نیست هیچ اندیشه‌ای جدا از چیزی که می‌اندیشد وجود داشته باشد، و هیچ فعلی و هیچ عرضی ممکن نیست بدون جوهری که در آن تقرر دارد موجود باشد.»[۲۹] بنابراین، اعتراضی که بر دکارت وارد شده است دائر بر اینکه نظریهٔ جوهر را فرض کرده است ظاهراً موجه می‌نماید. درست است که منتقدانی که چنین اعتراضی کرده‌اند بعضاً پیروان مذهب اصالت پدیدارند و گمان می‌کنند که دکارت، تحت تأثیر صورتهای دستوری زبان، در این فرض غلط افتاده است که فکر کردن مقتضی وجود اندیشنده‌ای است. ولی برای پذیرفتن اعتبار این اعتراض، لازم نیست که انسان طرفدار مذهب اصالت پدیدار باشد. زیرا، به عقیدهٔ من، نکته این نیست که دکارت در قول به اینکه اندیشه مستلزم وجود اندیشنده است خطا کرده است، بلکه نکته این است که مقتضیات روش او مستلزم این

۲۸. *گفتار در روش*، ۴؛ *کلیات*، چهارم، ۳۳.

۲۹. *پاسخ به اعتراضات*، ۳، ۲؛ *کلیات*، هفتم، ۱۷۵-۱۷۶، مقایسه کنید با: نهم، ۱۳۶.

بود که این قضیه مورد شک قرار گیرد، نه اینکه پذیرفته شود.

به هر تقدیر، باید خاطرنشان کرد که دکارت، هم در کتاب *تأملات* و هم در کتاب *اصول فلسفه*، بعد از اثبات وجود خداوند، مسئلهٔ جوهر را مورد بحث قرار می‌دهد. بنابراین، می‌توان گفت که دکارت حکم به نظریهٔ جوهر به عنوان نظریه‌ای وجودی صرفاً فرض نکرده است، بلکه آن را فقط پس از اثبات وجود خداوند، به عنوان ضامن اعتبار همهٔ تصورات واضح و متمایز ما، مورد تأیید قرار داده است. ولی در مورد قضیه فکر می‌کنم پس هستم می‌توان گفت که دکارت متقاعد شده بود که بعد از صرف نظر کردن از همهٔ اموری که می‌توان به نحوی دربارهٔ آنها شک کرد، آنچه مورد ادراک من قرار می‌گیرد فقط فکر کردن یا یک فکر نیست که به طور غیرانتقادی به فکرکننده‌ای، به عنوان جوهر، نسبت داده شده باشد، بلکه بهتر است بگوییم که آن یک «من» فکرکننده یا یک «خود» است. من نه فقط یک «فکر کردن» بلکه «من فکر کننده» را مورد ادراک قرار می‌دهم. دکارت در اعتقاد به اینکه وی یا هر فرد دیگری این امر را به نحوی بی‌واسطه به عنوان داده‌ای غیرقابل شک ادراک می‌کند ممکن است بر صواب یا بر خطا باشد، ولی، اعمّ از اینکه بر صواب یا بر خطا باشد، در موقفی نیست که نظریهٔ جوهر را انتقادناکرده بپذیرد.

به هر تقدیر، ظاهراً این قول صادق است که برای دکارت آنچه در قضیهٔ فکر می‌کنم پس هستم ادراک می‌شود به طور ساده آن «من»ی است که، با سلب اعتبار از هر چیزی جز «فکر کردن»، باقی می‌ماند. البته، چیزی که ادراک می‌شود «منِ» انضمامی موجودی است، نه «من»ی استعلایی؛ ولی آن «منِ» گفتگوی معمولی، مثلاً، آقای دکارتی نیست که با دوستان خود سخن می‌گوید و دوستانش به سخن او گوش می‌دهند و او را مشاهده می‌کنند. اگر «منِ» فکر می‌کنم پس هستم با «منِ» استعلایی فیشته مقایسه شود بی‌شک می‌توان گفت که آن «من»ی «تجربی» است؛ ولی این امر باقی می‌ماند که آن «من» دقیقاً آن «منِ» جملهٔ «من امروز بعدازظهر برای پیاده‌روی به پارک رفتم» نیست.

۳ـ معیار صدق

دکارت، بعد از کشف حقیقتی تردیدناپذیر، یعنی من فکر می‌کنم پس هستم، می‌پرسد «برای اینکه قضیه‌ای صادق و یقینی باشد چه چیزی ضرورت دارد. زیرا چون من هم‌اکنون قضیه‌ای یافته‌ام که صدق و یقینی بودن آن بر من معلوم شد، فکر کردم که باید

ماهیت این یقین نیز بر من معلوم شود.»[۳۰] به تعبیر دیگر، با بررسی قضیه‌ای که صدق و یقینی بودن آن معلوم است، می‌خواهد معیاری کلی برای یقینی بودن بیابد و به این نتیجه می‌رسد که در قضیهٔ فکر می‌کنم پس هستم چیزی نیست که وی را از صدق آن مطمئن سازد جز اینکه او به نحو بسیار واضح و متمایز آنچه را که مورد تصدیق قرار گرفته است می‌بیند. به این ترتیب، «به این نتیجه رسیدم که می‌توانم به عنوان یک قاعدهٔ کلی فرض کنم، اموری را که به نحو بسیار واضح و متمایز تصور می‌کنیم همه صادق است.»[۳۱] همچنین به نظرم چنین می‌آید که می‌توانم این اصل را به عنوان قاعده‌ای کلی اختیار کنم که همهٔ اموری را که به نحو بسیار واضح و متمایز ادراک می‌کنم (در ترجمهٔ فرانسوی؛ تصور می‌کنم) صادق است.»[۳۲]

مراد از ادراک واضح و متمایز چیست؟ دکارت در کتاب *اصول فلسفه* به ما می‌گوید که «من آن چیزی را واضح می‌نامم که برای ذهن دقیق حاضر و ظاهر باشد، درست همان‌طور که ما حکم می‌کنیم که اشیاء را وقتی به وضوح می‌بینیم که آنها با، حضور در برابر چشم نگرنده، با قدرت کافی در آن تأثیر می‌کنند. ولی متمایز آن چیزی است که آنچنان دقیق و متفاوت با همهٔ اشیاء دیگر است که در درون خود چیزی جز آنچه واضح است ندارد.» ما باید میان وضوح و تمایز تفاوتی قائل شویم. مثلاً درد شدید ممکن است به نحو بسیار واضح ادراک شود، ولی ممکن است با حکم غلطی که صاحب درد دربارهٔ ماهیت آن به عمل می‌آورد دچار ابهام گردد. «بدین‌ترتیب، ادراک ممکن است واضح باشد بدون اینکه متمایز باشد، هر چند ممکن نیست متمایز باشد بدون آنکه واضح نیز باشد.» این معیار صدق را بی‌شک ریاضیات به دکارت القا کرده بود. یک قضیه صادق ریاضی گویی خود را بر ذهن تحمیل می‌کند؛ هنگامی که یک قضیه ریاضی به نحو واضح و متمایز مورد شهود قرار گیرد ذهن چاره‌ای جز اذعان به آن ندارد. به همین نحو، من قضیهٔ فکر می‌کنم پس هستم را تصدیق می‌کنم نه بدان سبب که معیار صدق خارجیی به کار می‌برم، بلکه صرفاً به سبب آنکه به نحو واضح و متمایز درمی‌یابم که چنین است و امّا ممکن است به نظر آید که دکارت بعد از کشف این معیار صدق می‌توانست آن را بی‌هیچ دشواری مورد استفاده قرار دهد. ولی به نظر وی مطلب آن‌گونه که در بادی امر

---

۳۰. گفتار در روش، ۴، *کلیات*، چهارم، ۳۳. ۳۱. همانجا

۳۲. *تأملات*، ۳؛ *کلیات*، هفتم، ۳۵، مقایسه کنید با: نهم، ۲۷

می‌نماید، چندان ساده نیست. اوّلاً، «در تعیین اموری که آنها را به نحو متمایز ادراک می‌کنیم مشکلاتی وجود دارد.»[۳۳] ثانیاً «شاید خدایی چنان طبیعتی به من داده باشد که حتی دربارهٔ اموری که بدیهی‌تر از همه می‌نماید خطا کنم. اما هرگاه این فکری که قبلاً از خداوند قادر مطلق داشتم به خاطرم خطور می‌کند، ناگزیرم اعتراف کنم که او، اگر بخواهد، آسان می‌تواند کاری کند که من، حتی در اموری که معتقدم آنها را با بداهت کامل می‌شناسم خطا کنم.»[۳۴]

درست است که «از آنجا که هیچ دلیلی برای اعتقاد به وجود خدایی که فریبکار باشد ندارم و حتی هنوز دلایل اثبات خدایی را بررسی نکرده‌ام، دلیل برای شکّی که فقط بر این نظر مبتنی باشد بسیار ضعیف و به تعبیر دیگر متافیزیکی است»[۳۵] ولی، با وجود این، باید آن را مدّ نظر قرار داد. و این بدان معنی است که باید وجود خدایی را که فریبکار نیست اثبات کنم.

اگر دکارت حاضر باشد که قائل به شک اغراق‌آمیزی دربارهٔ صدق قضایایی باشد که به نحو واضح و متمایز ادراک می‌شود، نخست باید این شک حتّی به قضیهٔ فکر می‌کنم پس هستم نیز بسط یابد. ولی مسلماً چنین نیست. و دلیل اینکه چرا چنین نیست به قدر کافی از مطالب گذشته آشکار است. ممکن است من چنان ساخته شده باشم که وقتی که مثلاً یک قضیهٔ ریاضی برایم چنان واضح باشد که چاره‌ای جز پذیرفتن صدق آن نداشته باشم، دچار فریب می‌شوم؛ ولی ممکن نیست چنان ساخته شده باشم که در این فکر که من وجود دارم دچار فریب شوم. زیرا ممکن نیست دچار فریب شوم مگر اینکه وجود داشته باشم. قضیهٔ فکر می‌کنم پس هستم، به شرط آنکه به معنی اثبات وجود من، مادام که فکر می‌کنم، گرفته شود، از هرگونه شک حتی شک اغراق‌آمیز بر کنار است. و چون شرط ضروری هرفکری و هرگونه شک و فریبی است دارای مقام مشخص و ممتازی است.

۴ـ وجود خدا

بنابراین، اگر باید یقین حاصل کنم که در قبول صدق قضایایی که آنها را به نحو بسیار

---

۳۳. *گفتار در روش*، ۴، *کلیات*، چهارم، ۳۳.

۳۴. *تأملات*، ۳؛ *کلیات*، هفتم، ۳۶، مقایسه کنید با نهم، ۲۸. نقل از ترجمهٔ فارسی *تأملات*، ترجمهٔ احمد احمدی، ص ۳۹.

۳۵. همانجا

واضح و متمایز ادراک می‌کنم دچار فریب نمی‌شوم، لازم است که وجود خداوندی را که فریبکار نیست اثبات کنم. به علاوه لازم است که وجود خداوند را بدون مراجعه به عالم خارج، که به عنوان یک متعلَّق حقیقی احساس و فکر تلقی می‌شود، اثبات نمایم. زیرا اگر یکی از نقشهای برهان رفع شک اغراق‌آمیز من دربارهٔ وجود حقیقی اشیاء متمایز از فکر من باشد، در آن صورت اگر من برهان خویش را بر این فرض مبتنی می‌کردم که جهان واقعاً موجودی در خارج از ذهن من، مطابق با تصورات من از آن وجود دارد، بدیهی است که در دور باطلی می‌افتادم. بنابراین، مقتضیات روش دکارت وی را از استفاده از آن گونه برهانی که قدیس توماس اقامه کرده بود باز می‌دارد. او باید وجود خدا را به اصطلاح از درونِ خویش اثبات کند.

دکارت در *تأمل* سوم، سخن خود را با بررسی تصوراتی که در ذهنِ خویش دارد آغاز می‌کند. تصورات فقط به اعتبار اینکه تعیّنات ذهنی یا «حالات فکر» هستند، به یکدیگر شباهت دارند. ولی اگر از حیث خصوصیت تصوّریِ خود، و بر طبق محتوای خود، اعتبار شوند تا حد زیادی با یکدیگر تفاوت دارند، به این معنی که برخی از تصورات مشتمل بر «واقعیت عینی» بیشتری از تصورات دیگرند. و امّا، همهٔ این تصورات به نحوی معلولند. و با نور فطرت آشکار است که باید علت فاعلی و تامّ لااقل به همان اندازهٔ معلول دارای واقعیت باشد... چیزی که کامل‌تر است، یعنی؛ واقعیت بیشتری در خود دارد ممکن نیست معلول چیزی باشد که کمتر کامل است.»[۳۶]

برخی از تصورات، مانند تصورات عارضی و خارجی من از رنگها، یا کیفیات ملموس و جز آنها ممکن است بوسیلهٔ خود من ایجاد شده باشد. اما تصوراتی مانند تصور جوهر و مدت ممکن است ناشی از تصوری باشد که من از خودم دارم ادراک اینکه این تصورات چنین است در مورد تصوراتی چون امتداد و حرکت با فرض اینکه «من» فقط یک شیء متفکرم چندان آسان نیست. ولی به جهت اینکه آنها صرفا حالات خاصی از جوهرند و به جهت اینکه من خود نیز یک جوهرم، ظاهر امر این است که آنها می‌توانند به طریق اولیٰ در من موجود باشند.»[۳۷]

بنابراین، مسئله این است که آیا تصور خداوند ممکن بود ناشی از خود من باشد؟ این

۳۶. *تأملات*، ۳؛ *کلیات*، هفتم، ۴۰-۴۱، مقایسه کنید با: نهم، ۳۲.
۳۷. *تأمّلات*، ۳؛ *کلیات*، هفتم، ۴۵، مقایسه کنید با نهم، ۳۵.

تصور چیست؟ «مقصود من از نام خداوند جوهری است نـامتناهی، مستقل بـالذات، علیم، قدیر، که خود من و هر چیز دیگری، اگر چیز دیگری غیر از من موجود باشد، به وسیلهٔ او خلق شده‌ایم.»[38] و اگر من این صفات یا خصوصیات را بررسی کنم، خواهم دید که ممکن نیست تصورات آنها ناشی از خود من بوده بـاشد. مـن، از آن حیث کـه جوهرم، می‌توانم جوهر را تصور کنم؛ ولی در عین حال نمی‌باید، به عنوان یک جوهر متناهی، واجد تصور جوهر نامتناهی باشم، مگر آنکـه ایـن تـصور از جـوهر نـامتناهی موجودی نشأت گرفته باشد. می‌توان گفت که من می‌توانم به خوبی تصور نامتناهی را با نوعی نَفیِ تناهی به ذهن آورم. ولی به عقیدهٔ دکارت تصور من از نامتناهی یک تـصور سلبی صرف نیست؛ زیرا من به وضوح می‌بینم که در جوهر نامتناهی واقعیت بیشتری از جوهر متناهی وجود دارد. در واقع تصور نامتناهی باید به نحوی بر تصور متناهی تقدم داشته باشد. زیرا چگونه می‌توانم تناهی و محدودیّت خود را جز با قیاس خود با تصور موجودی کامل و نامتناهی تشخیص دهم؟ به علاوه، اگرچه من ماهیّت نامتناهی را ادرک نمی‌کنم، تصوری که از آن دارم تا آن حد واضح و متمایز است که مرا اقناع می‌کند که این تصور بیش از هر تصور دیگری، حاوی واقعیت است، و دیگر اینکه ممکن نیست کـه صرفاً ساخته و پرداختهٔ ذهن من باشد. شاید بتوان اعتراض کرد که همهٔ کمالاتی که من به خداوند نسبت می‌دهم ممکن است به نحو بالقوه در من موجود باشد. در هر حال، من آگاهی دارم که معرفت من در حال افزایش است و ممکن است کـه بـه نـحو نـامتناهی افزایش یابد. ولی در واقع این اعتراض مغالطه‌آمیز است. زیرا داشتن قوه و استعداد برای افزایش کمال در قیاس با تصوری که ما از کمال نامتناهی بالفعل خداوند داریم حاکی از نقصان است. «وجود عینی یک تصور ممکن نیست معلول چیزی باشد که بالقوه وجود دارد... بلکه فقط ممکن است معلول موجودی باشد که واجد صورت یا فعلیّت است.»[39]

اما این برهان را می‌توان با استدلالی، اندکی متفاوت تکمیل کرد. من می‌توانم بپرسم که آیا من، که واجد تصور موجود نامتناهی و کاملی‌ام، اگر این موجود کامل وجود نداشته باشد می‌توانم موجود باشم یا نه؟ آیا امکان دارد که من وجود خود را از خود، از والدین خود و یا از منشأ دیگری که کمال آن کمتر از کمال خداوند است اخذ کرده باشم؟

۳۸. *تأملات*، ۳؛ *کلیات*، هفت، ۴۵؛ مقایسه کنید با نهم: ۳۵-۳۶.

۳۹. *تأملات*، ۳؛ *کلیات*، هفتم، ۴۷؛ مقایسه کنید با نهم، ۳۷-۳۸.

اگر من خود علت و فاعل حقیقی وجود خود باشم، «باید هر کمالی را که تصوری از آن دارم بر خود افاضه کرده باشم و به این ترتیب باید خداوند باشم.»[۴۰] دکارت استدلال می‌کند که اگر من علت وجود خویش بودم می‌بایست علت تصور کاملی می‌بودم که در ذهن من وجود دارد و برای اینکه چنین باشد می‌بایست موجود کامل یعنی خود خداوند باشم. وی همچنین استدلال می‌کند که لزومی ندارد که مسئلهٔ حدوث وجود من در گذشته را مطرح سازیم. زیرا «جوهر برای بقای خود در هر لحظه‌ای که دوام دارد محتاج به همان قدرت و فعلی است که برای ایجاد و خلق جدید آن از عدم نیازدارد؛ به طوری که نور فطرت به وضوح به ما نشان می‌دهد که تمایز میان حدوث و بقا فقط تمایزی اعتباری است.»[۴۱] بنابراین، من می‌توانم از خود بپرسم که آیا من که هم‌اکنون وجود دارم واجد قدرت ابداع وجود خویش در آینده نیز هستم اگر چنین قدرتی داشتم، می‌بایست از آن آگاه باشم. «ولی از هیچ چیزی از این قبیل آگاه نیستم و با این امر به وضوح می‌دانم که من به موجودی غیراز خود متکی هستم.»[۴۲]

امّا این وجودی که غیر از من است ممکن نیست چیزی کمتر از خداوند باشد. باید علت لااقل به همان اندازهٔ معلول دارای واقعیت باشد. بنابراین، لازم می‌آید که موجودی که وجود من بر وی متکی است یا خداوند باشد و یا واجد تصور خداوند باشد. ولی اگر موجودی اخسّ از خداوند است، هر چند واجد تصور خداوند باشد، می‌توانیم سؤال دیگری دربارهٔ وجود این موجود مطرح کنیم. و بالاخره، برای احتراز از تسلسل، باید به اثبات وجود خداوند برسیم. «کاملاً واضح است که در این مسئله تسلسل ممتنع است، زیرا آنچه مورد سؤال است علتی که قبلاً علت حدوث من بوده است نیست بلکه آن امری است که هم‌اکنون علت بقای من است.»[۴۳]

از آن حیث که برهان دوم به دکارت اختصاص دارد و نمی‌تواند صرفاً به شکلی از اشکال برهان علّی برای اثبات وجود خداوند تحویل شود، از مشخصات این برهان استفاده‌ای است که در آن از تصور خداوند به عنوان موجود نامتناهی کامل به عمل

۴۰. *تأملات*، ۳؛ *کلیات*، هفتم، ۴۸، مقایسه کنید با: نهم، ۳۸.
۴۱. *تأملات*، ۳، *کلیات*، هفتم، ۴۹، مقایسه کنید با: نهم، ۴۰.
۴۲. *تأملات*، ۳؛ *کلیات*، هفتم، ۴۹، مقایسه کنید با: نهم، ۳۹.
۴۳. *تأملات*؛ *کلیات*، هفتم، ۵۰، مقایسه کنید با نهم، ۴۰.

می‌آید. و در این خصوصیت با برهان اول مشترک است. درست است که برهان اوّل به طور ساده از تصور خداوند به اثبات وجود خداوند می‌پردازد، در حالی که برهان دوم خداوند را نه فقط به عنوان علت تصور کمال بلکه همچنین به عنوان علت خود من، به عنوان موجودی که واجد این تصور است، اثبات می‌کند. و بنابراین برهان دوم چیزی بر برهان اول می‌افزاید. ولی هر دو برهان متضمن ملاحظه و اعتبار تصور خداوند به عنوان موجود کامل نامتناهی است و دکارت مدعی است که «مزیّت بزرگ این روش، یعنی اثبات وجود خداوند با تصور او، این است که ما در عین حال تا آن حد که ضعف طبیعت ما اجازه می‌دهد علم حاصل می‌کنیم که او چیست. زیرا وقتی که ما درباره تصور خداوند که به نحو فطری در ما به ودیعت نهاده شده است تأمل می‌کنیم، ادراک می‌کنیم که او قدیم، علیم و قدیر است... و همچنین به طور خلاصه او در ذات خویش واجد همهٔ اموری است که ما می‌توانیم به نحو واضح کمال مطلق یا غیرمطلق تلقی کنیم کمالی که محدود به هیچ حد و نقصانی نیست.»[۴۴]

بنابراین واضح است که برای دکارت تصور موجود کامل تصوری ممتاز است. تصوری است که نباید فقط معلول علّتی خارجی باشد، بلکه همچنین باید به موجود متصوّر خود مشابهت داشته باشد، همچنانکه نسخه‌ای به اصل خود مشابهت دارد. تصور ما از موجود کامل و نامتناهی در حقیقت برای بیان واقعیت او کافی نیست، به این معنی که ما نمی‌توانیم خدا را ادراک کنیم؛ امّا با این وصف، تصوری واضح و متمایز است. و این تصور از آن جهت ممتاز است که وجود آن ما را بر آن می‌دارد که با تصدیق اینکه این تصور معلول علّتی خارجی است از خویشتن تعالی یابیم، و در عین حال نسبت به خصوصیت نموداری و عینی آن آگاهی حاصل کنیم. به عقیدهٔ دکارت، تصورات دیگر ممکن است ناشی از خود ما باشد. در مورد برخی تصورات باید گفت که کاملاً غیرمحتمل است که آنها ساختهٔ ذهن ما باشد، ولی این امر لااقل قابل تصور هست ولو اینکه با تکلف قابل تصور باشد. ولی تأمل کافی ما را اقناع می‌کند که این امر در مورد تصور موجود کامل غیرقابل تصور است.

برای بسیاری از ما محتملاً وضوح و یقینی بودن این معنی محلّ تردید است که تصور

۴۴. *اصول فلسفه*، اول، ۲۲؛ *کلیات*، هشتم، ۱۳ مقایسه کنید با: نهم ب، ۳۵.

موجود بی‌نهایت کامل درست مانند ساخته‌های ذهنی خودمان غیرقابل تبیین باشد. و بسیاری از منتقدان محتملاً شبهه را قوی‌تر می‌گیرند و قائلند به اینکه حتی اگر ما تعبیر «موجودِ کامل نامتناهی» را به کار می‌بریم در واقع چنین تصوری اصلاً وجود ندارد. ولی به هر جهت دکارت نه تنها دربارهٔ قابل قبول بودن این نظریه بلکه همچنین دربارهٔ ضرورت آن سخت متقاعد شده بود. به عقیدهٔ وی، این تصور تصوری است محصَّل یعنی تصوری است با مضمون و معنایی محصّل که نسبتاً واضح و متمایز است. این تصور ممکن نیست ناشی از ادراک حسی باشد؛ مجعول ذهن ما نیست که به ارادهٔ ما قابل تغییر باشد؛ «و در نتیجه، تنها شقّ دیگر این است که این تصور در من فطری باشد، درست همان‌طور که تصور من از خودم در من امری فطری است.»[۴۵] در واقع این تصور صورت و شبیه خداوند در من است؛ مانند علامت و مُهر صنعتگر است که بر روی اثر خود نقش بسته است. و خداوند به هنگام خلق من این تصور را در من به ودیعت نهاده است.

و امّا قبلاً به *یادداشتهایی در ردّ بر یک طرح* اشاره کردیم. دکارت در این یادداشتها منکر این است که با طرح فرضیهٔ تصورات فطری درصدد اثبات این معنی بوده است که این تصورات وجود بالفعل دارند و یا اینکه از انواع حقیقی (به معنای مدرَسیِ کلمه، یعنی تعینات عرضی عقل) متمایز از قوّهٔ فکرند. مراد او هرگز استنتاج ضمنی این امر نبوده است که کودکان در رحم مادر مفهومِ بالفعلی از خداوند دارند، بلکه غرض او فقط بیان این معنی بوده است که در مابالطبع قوهٔ فطریی وجود دارد که ما به یاری آن خداوند را می‌شناسیم. و این بیان ظاهراً متضمن نظریهٔ لایب‌نیتس دربارهٔ مفاهیم فطری است، یعنی اینکه ما می‌توانیم تصور خداوند را از درون خود اخذ کنیم. یعنی فاعل خودآگاه شناسایی، بدون مراجعه به عالم خارج می‌تواند در درون خود تصوری از خداوند سازد. از آنجا که تصورات فطری در مقابل تصوراتی است که از ادراک حسی حاصل می‌شود، می‌توان گفت که تصور خداوند فطری است به این معنی که با قوهٔ طبیعی و فطری ذهن ایجاد می‌شود، و بدین نحو فطری بودن آن بالقوه است و نه بالفعل، دکارت در *تأمّل* سوم دربارهٔ معرفت من از خودم به عنوان چیزی «که پیوسته در طلب امری کاملتر و بزرگتر از خویش»[۴۶] است سخن می‌گوید. و این امر حاکی از این است که تصور فطری بالقوهٔ ما از

۴۵. *تأملات*، ۳؛ *کلیات*، هفتم، ۵۱، مقایسه کنید با: نهم، ۴۱.

۴۶. *کلیات*، هفتم ۵۱، مقایسه کنید با نهم، ۴۱.

خداوند تحت تأثیر جهت‌گیری فطری انسان متناهی در برابر مبدأ و خالق و خویش فعلیت می‌یابد و این جهت‌گیری در اشتیاق و طلب انسان به سوی غایتی کاملتر از خود آشکار می‌شود. طبیعی است که در این عقیده می‌توان نوعی ارتباط با سنّت اوگوستینوسی مشاهده کرد که دکارت از طریق روابط خویش با «اوراتوار»[47]، کاردینال برول[48] با آن تا حدی آشنا شده بود.

ولی مشکل بتوان دید که چگونه ممکن است تفسیر فطری‌بودن تصور خداوند با بیانات دیگر دکارت قابل تلفیق باشد. زیرا قبلاً دیده‌ایم که در *تأمل* سوم می‌پرسد، «چگونه امکان دارد که من بدانم که من شک می‌کنم و اراده می‌کنم، که من فاقد چیزی‌ام و چگونه می‌دانم که من چندان کامل نیستم مگر اینکه در درون خود تصوری از موجودی کاملتر از خود که در قیاس با آن از نقایص طبیعت خویش واقف می‌شوم داشته باشم؟»[49] و او صریحاً بیان می‌دارد که «مفهوم نامتناهی به نحوی بر مفهوم متناهی یا به تعبیر دیگر، مفهوم خداوند بر مفهوم خود من تقدم دارد.»[50] این عبارت به وضوح حکایت از آن دارد که چنین نیست که من بدان سبب موجود نامتناهی و کامل را تصوّر می‌کنم که از نقصان و فقدان خویش و همچنین شوق خود به کمال آگاهی دارم، بلکه من از نقصان خود فقط بدان سبب آگاهم که قبلاً واجد تصور کمالم. درست است که ما نمی‌توانیم از این مقدمات نتیجه بگیریم که تصور خداوند بالفعل فطری است. ولی لااقل ظاهراً بیان شده است که تصور موجود کامل و نامتناهی، ولو اینکه فقط به نحو بالقوه فطری باشد، به عنوان یک تصور بالفعل پیش از تصور «من» ایجاد شده است. و در این مورد ظاهراً لازم می‌آید که دکارت میان *تأملات* دوم و سوم موقف خود را تغییر داده باشد. تقدم قضیهٔ فکر می‌کنم پس هستم جای خود را تقدّم تصور موجود کامل می‌دهد.

البته در مقام اعتراض می‌توان گفت که فکر می‌کنم پس هستم قضیّه یا حکمی است، و حال آنکه تصور موجود کامل چنین نیست. و دکارت هرگز منکر این نبوده است که قضیهٔ فکر می‌کنم پس هستم مستلزم فرض قبلی برخی از تصورات است. مثلاً این قضیه مستلزم فرض قبلی تصوری از «خود» یا «من» است. و بنابراین می‌تواند مستلزم فرض تصور موجود کامل باشد بدون آنکه تقدم قضیهٔ فکر می‌کنم پس هستم به عنوان قضیهٔ

47. Oratoire

48. Cardinale de Bérulle

۴۹. *کلیات*، هفت، ۴۵-۴۶، مقایسه کنید با: ۳۶.

۵۰. همانجا.

وجودی بنیادی مورد خدشه قرار گیرد. زیرا حتی اگر تصور موجود کامل سابق بر این حکم باشد، تصدیق وجود خداوند چنین نیست.

ولی گمان می‌کنم که باید میان فکر می‌کنم پس هستم در *تأمّل* دوم و *تأمّل* سوم تمایزی قائل شد. در مورد اول، ما تصور انتزاعی و ناقصی از خود و تصدیق وجود خود داریم. در مورد دوم ما تصور کاملتری از خود، یعنی از خود به اعتبار اینکه واجد تصور موجود کامل است، داریم. و مبدأ برهان عبارتِ از صرفِ فکر می‌کنم پس هستم، بدون مراجعه به تصور خداوند، نیست، بلکه عبارت از فکر می‌کنم پس هستم به عنوان تصدیق وجود موجودی است که واجد تصور کمال است و از نقصان، تناهی و محدودیت خویش در پرتو این تصور آگاهی دارد. بنابراین، دادهٔ تجربی «خودِ» محض نیست، بلکه «خود»ی است که در درون خود تشبّه و تمثّل به موجود کامل نامتناهی دارد.

غرض از این ملاحظات بیان این مطلب نیست که براهین دکارت برای وجود خداوند را می‌توان از هرگونه انتقاد مصون داشت. مثلاً او می‌تواند این اتهام راکه تصورات فطری بالفعلی را به عنوان اصل موضوع فرض کرده است بدین‌گونه دفع کند که در *یادداشتهایی در ردّ بر یک طرح* توضیح داده است که تصورات فطری به تعبیر او از این کلمه «تصوراتی است که از هیچ مصدر دیگری غیر از قوهٔ فکر ما ناشی نمی‌شود، و به این جهت، همراه با این قوّه، در ما فطری است، یعنی، همیشه بالقوّه، در ما وجود دارد. زیرا وجود در هیچ قوه‌ای، نه وجودی بالفعل، بلکه صرفاً وجودی بالقوه است، زیرا خودِ کلمهٔ «قوّه» بر چیزی کمتر یا بیشتر از یک استعداد دلالت نمی‌کند. ولی به وضوح برای هر کسی جای اعتراض باقی است که تصور خداوند حتی به این تعبیر هم فطری نیست. در عین حال باید پیش از آنکه بتوانیم آراء دکارت را به نحوی مفید مورد نقد قرار دهیم، باید درصدد کشف معنای حقیقی گفتار او برآییم. اشاره به تناقضات امری آسان است؛ ولی، در ورای این تناقضات دیدگاهی هست که او سعی در بیان آن دارد، و این دیدگاه ظاهراً مستلزم آن نیست که تقدم تصور موجود کامل در *تأمّل* سوم جانشین تقدم فکر می‌کنم پس هستم شود که به نحو تلویحی و ضمنی در *تأمّل* دوّم آمده است. بهتر این است بگوییم که فهم تامّ‌تری از «من» که وجود آن در فکر می‌کنم پس هستم تصدیق شده است، معلوم می‌دارد که آن «منِ» اندیشنده‌ای است که واجد تصور موجود کامل است. و این امر اصل و اساس برهان اثبات وجود خداوند است. «تمامی قوت برهانی که من در اینجا برای اثبات وجود

خداوند مورد استفاده قرار داده‌ام، عبارت از این است که من تصدیق می‌کنم که اگر خداوند حقیقتاً وجود نداشته باشد، ممکن نیست که طبیعت من چنان که هست باشد، و در واقع ممکن نیست که در خودم تصور خداوندی داشته باشم.»[۵۱]

۵ـ اتّهام دور باطل

دکارت در کتاب *تأملات* از دو برهان مذکور برای اثبات وجود خداوند نتیجه می‌گیرد که خداوند فریبکار نیست. زیرا خداوند، یعنی موجود مطلقاً کامل، که در معرض هیچ خطا و نقصانی نیست، وجود دارد. و «از این امر آشکار است که او ممکن نیست فریبکار باشد، زیرا نور فطرت به ما می‌آموزد که خدعه و فریب بالضروره از نوعی نقص ناشی می‌شود.»[۵۲] چون خداوند کامل است ممکن نیست ما را فریب داده باشد. بنابراین، آن قضایایی که من به نحو بسیار واضح و متمایز ادراک می‌کنم باید صادق باشد. پس آن چیزی که مرا قادر می‌سازد تا آن ملاک حقیقتی را که بر اثر تأمل دربارهٔ قضیه ممتاز فکر می‌کنم پس هستم کسب کرده بودم به نحو عام و کلی و با اطمینان خاطر به کار برم یقین دربارهٔ وجود خداوند است.

ولی پیش از ادامهٔ بحث، باید این مسئله را مورد بررسی قرار دهیم که آیا دکارت، در اثبات وجود خداوند با استفاده از همان ملاکی که باید صدق آن با نتیجهٔ برهان تضمین شود، گرفتار دور باطل نشده است. مسئله بسیار ساده است. دکارت، پیش از حصول یقین دربارهٔ مجاز بودن استفاده از ملاک وضوح و تمایز خارج از فکر می‌کنم پس هستم، باید وجود خداوند را اثبات کند. ولی آیا او می‌تواند وجود خداوند را بدون استفاده از این ملاک اثبات کند؟ و آیا آن را اثبات می‌کند؟ اگر او از این ملاک استفاده می‌کند، وجود خداوند را به یاری همان ملاکی که به عنوان ملاک، فقط پس از اثبات وجود خداوند تأسیس می‌شود اثبات کرده است.

شاید ظاهر امر این باشد که این مسئله باید فقط هنگامی مطرح شود که برهان دیگر دکارت برای اثبات وجود خداوند، یعنی به اصطلاح برهان وجودی، به نحو اجمال بیان شده باشد. ولی من گمان نمی‌کنم که چنین باشد. در واقع، درست است که، در کتاب

---

۵۱. *تأملات*، ۳؛ *کلیات*، هفتم، ۵۱ـ۵۲، مقایسه کنید با: نهم، ۴۱.

۵۲. *تأملات*، ۳؛ *کلیات*، هفتم، ۵۲، مقایسه کنید با: نهم، ۴۱.

اصول فلسفه، برهان وجودی پیش از مسائل دیگر مطرح می‌شود. ولی دکارت در کتاب *تأملات* که در آن خاصه به نظام معرفتی یا نظام علم شهودی وجدانی عنایت دارد، برهان وجودی را تا *تأمل* پنجم، یعنی هنگامی که دیگر ملاک حقیقت یقینی را بر پایهٔ درستی استوار کرده است، ارائه نمی‌کند، بنابراین، استفاده از ملاک در این برهان خاص او را در دور باطل گرفتار نمی‌سازد. و بنابراین من تصور می‌کنم که بهتر این است که بحث دربارهٔ اتهام دور باطل را به دو برهانی که در تأمل سوم اقامه شده است محدود کنیم.

این اتهام را آرنو[53] به وضوح در *اعتراضات* دستهٔ چهارم بیان کرد. و تنها دغدغه‌ای که دارم نوعی تردید دربارهٔ این است که چگونه باید از وقوع در دور باطل در این قول احتراز کرد: تنها دلیل مطمئنی که داریم برای اعتقاد به اینکه آنچه به نحو واضح و متمایز ادراک می‌کنیم صادق است این واقعیت است که خداوند وجود دارد. ولی ما فقط به شرطی می‌توانیم مطمئن باشیم که خداوند وجود دارد که به نحو واضح و بالبداهه آن را ادراک کنیم، بنابراین، مقدم بر حصول یقین دربارهٔ اینکه خداوند وجود دارد، باید مطمئن باشیم که هر چیزی که ما به وضوح و بداهت ادراک می‌کنیم صادق است.»[54]

راههای مختلفی برای رهایی دکارت از این دور باطل پیشنهاد شده است، ولی خود دکارت سعی می‌کرد با تمیز میان آنچه ما به نحو واضح و متمایز در اینجا و هم‌اکنون ادراک می‌کنیم و آنچه به خاطر می‌آوریم که به نحو واضح و متمایز در گذشته ادراک کرده‌ایم به این اعتراض پاسخ گوید. در پاسخ به اعتراض آرنو می‌گوید که «ما یقین داریم که خداوند وجود دارد، زیرا به براهینی که این امر را اثبات می‌کند توجه کرده‌ایم، ولی بعداً کافی است که ما به خاطر آوریم که چیزی را به نحو واضح ادراک کرده‌ایم، تا از صدق آن مطمئن شویم، ولی این امر فی‌نفسه کافی نیست، مگر آنکه بدانیم که خداوند وجود دارد و اینکه او ما را فریب نمی‌دهد.»[55] و او به پاسخهایی که قبلاً به *اعتراضات* دستهٔ دوم داده است ارجاع می‌دهد که در آنجا چنین اظهار داشته است: من هنگامی گفتم که ما نمی‌توانیم هیچ چیزی را به یقین بدانیم مگر آنکه نخست از وجود خداوند آگاه باشیم به عبارت صریح اعلام داشتم که من فقط به دانشی استناد می‌کنم که شامل

---

53. Arnauld

۵۴. *کلیات*، هفتم، ۲۱۴، مقایسه کنید با: نهم، ۱۶۶.

۵۵. *پاسخ به اعتراضات*، ۲،۴؛ *کلیات*، ۲۴۶، مقایسه کنید با نهم: ۱۹۰.

نتایجی باشد که بتوانم آنها را به خاطر آورم، بی آنکه دیگر نیاز به توجه به دلایلی داشته باشم که مرا به استنتاج آنها رهنمون شده است.»[۵۶]

دکارت در گفتن این معنی که به چنین تمایزی قائل شده است کاملاً محق است. زیرا در اواخر *تأمل* پنجم به چنین تمایزی اشاره کرده است. مثلاً در آنجا گفته است که، «وقتی که من ماهیت مثلثی را در نظر می‌آورم که معرفت قلیلی دربارهٔ اصول علم هندسه دارم؛ با وضوح کامل تشخیص می‌دهم که مجموع سه زاویهٔ آن مساوی با دو زاویهٔ قائمه است، و مادام که من ذهن خود را به اثبات آن می‌گمارم، اجتناب از قبول آن برای من ممکن نیست؛ ولی به محض اینکه از توجه به برهان صرف‌نظر می‌کنم، گرچه هنوز به خاطر می‌آورم که ادراک واضحی از آن داشته‌ام، با این همه، اگر ندانم که خدایی وجود دارد، آسان می‌توانم در صحت آن تردید کنم. زیرا ممکن است خود را قانع کنم که سرشت من طوری است که حتی در اموری که اعتقاد دارم که آنها را در حدّ اعلای بداهت و وضوح ادراک می‌کنم به آسانی دچار خطا شوم...»[۵۷]

در این عبارت گفته نشده است که «صدق الهی»[۵۸] ضامن اعتبار مطلق و کلی ذاکره است. و در واقع، دکارت هم چنین فکر نمی‌کند. او در *مصاحبهٔ با بورمان* خاطرنشان می‌کند که هر کسی باید برای خود تجربه کند که آیا ذاکرهٔ خوبی دارد یا نه. و اگر در این مورد تردیدی دارد، باید از یادداشتهای کتبی و یا چیزی از این قبیل استفاده کند.»[۵۹] آنچه صدق الهی تضمین می‌کند این است که من در این فکر دچار فریب نشده‌ام که آن قضایایی صادق‌اند که به یاد دارم که آنها را به نحو واضح و متمایز ادراک کرده‌ام. مثلاً راستگفتاری خدا ضامن این نیست که خاطرهٔ من از آنچه در محاوره‌ای گفته شده است درست باشد.

بنابراین بالطبع این مسئله مطرح می‌شود که آیا براهین دکارت برای اثبات وجود خدا آن‌گونه که در *تأمل* سوم عرضه شده است متضمن استفاده از اصول متعارف یا مبادی معینی هست یا نه؟ برای دیدن اینکه در واقع چنین است، باید فقط آنها را به دقت مورد

---

۵۶. *پاسخ به اعتراضات*، ۲، ۳، *کلیات*، هفتم، مقایسه کنید با: نهم، ۱۱۰.

۵۷. *تأملات*، ۵؛ *کلیات*، هفتم، ۶۹-۷۰، مقایسه کنید با: نهم، ۵۵.

۵۸. divine Veracity (véracité divine) صفتی که به موجب آن خدا نه فریب می‌دهد و نه فریب می‌خورد. – م.

59. *Entrtien avec Burman*, edit. Ch. Adam, pp.8-9.

مطالعه قرار داد. و اگر به این دلیل در این براهین از این مبادی استفاده شده است که اعتبار آنها قبلاً به وضوح و تمایز مورد شهود قرار گرفته است، در آن صورت مشکل می‌توان فهمید که چگونه باید از وقوع در یک دور باطل پرهیز کرد. زیرا فقط در پایان براهین، یعنی پس از اثبات وجود خداوند است که ما یقین حاصل می‌کنیم که آن قضایایی صادق است که شهود آنها را به نحو واضح و متمایز به خاطر می‌آوریم.

بدیهی است که دکارت باید نشان دهد که به کار بردن ذاکره برای اثبات وجود خداوند امری ضروری نیست. او در پاسخ به این اعتراض می‌تواند بگوید که این برهان چندان قائم به نوعی استنتاج یا حرکت ذهن از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگر نیست به نحوی که با فرض مرحلهٔ دوم حجیّت و اعتبار مرحلهٔ اول در قوهٔ تذکار حاصل شود. بلکه بیشتر بمانند نگریستن به یک دادهٔ تجربی یعنی وجود خود من است، به اعتبار اینکه واجد تصور موجود کامل است که به تدریج از حیث تمامیت و کمال فزونی می‌یابد تا آن که ارتباط میان خودی ما با خداوند به نحو صریح بر ما معلوم می‌شود. همچنین باید گفت که چنین نیست که مبادی یا اصول متعارفی که ظاهراً، پیشفرض براهین است در حالت قبلی ادراک شده باشد. و آنگاه بعداً به کار برده شده باشد، زیرا انسان ادراک اعتبار آنها را به خاطر می‌آورد ولی در اینجا و هم‌اکنون آنها را در موردی انضمامی ادراک می‌کند به نحوی که ادراک تام و کامل داده تجربی شامل ادراک این مبادی یا اصول متعارف در کاربردی انضمامی است. و این در واقع فحوای ضمنی و ظاهری کلام دکارت در *گفتگو با بورمان* است. وقتی وی او را متهم می‌کنند به اینکه در اثبات وجود خداوند با استفاده از اصول متعارفی که اعتبار آنها هنوز مسلم نیست خود را گرفتار دور باطل کرده است، پاسخ می‌دهد که نویسندهٔ *تأمل* سوم از لحاظ اصول متعارف دچار هیچ فریبی نشده است، زیرا التفات او کاملاً معطوف به آنهاست. «مادام که او چنین می‌کند [یعنی توجه خویش را به آنها معطوف می‌دارد] او یقین دارد که مورد فریب قرار نمی‌گیرد و مجبور است که به وجودِ آنها اذعان کند.»[۶۰] دکارت در پاسخ به این اعتراض که انسان نمی‌تواند در یک زمان بیش از یک چیز را تصور کند، پاسخ می‌دهد که این امر مطلقاً درست نیست.

با این همه، مشکل بتوان ادعا کرد که این پاسخ بتواند همهٔ اعتراضات را حل کند.

---

۶۰. *گفتگو با بورمان*، چاپ Ch. Adam، ص ۹.

چنانکه دیدیم، دکارت با طرح فرضیهٔ موهوم دیو پلید درصدد بود که شک را تا حد شک «اغراق‌آمیز» بکشاند. هر چند فکر می‌کنم پس هستم مصون از هرگونه شکی است، زیرا همیشه می‌توان گفت که شک می‌کنم پس هستم، دکارت ظاهراً می‌خواهد بگوید که ما می‌توانیم لااقل صرف این امکان را در ذهن تصور کنیم که دربارهٔ صدق هر قضیه دیگری که به نحو واضح و متمایز اینجا و هم‌اکنون ادراک می‌کنیم دچار فریب می‌شویم. درست است که او همیشه بدین شیوه سخن نمی‌گوید؛ ولی ظاهراً این همان چیزی است که فرضیهٔ دیو پلید مستلزم آن است.[۶۱] و بنابراین، این سؤال پیش می‌آید که آیا راه حل او برای مسئلهٔ دور باطل او را قادر می‌سازد که این شک اغراق‌آمیز را برطرف کند یا نه. زیرا حتی اگر در اثبات وجود خداوند حافظه خویش را به‌کار نبرم، بلکه صدق اصول متعارفه را با توجه به آنها در اینجا و هم اکنون ادرک کنم، به نظر می‌رسد که این ادراک مادام که وجود خداوندی را که فریبکار نیست اثبات نکرده‌ام در معرض شک اغراق‌آمیز واقع می‌شود. ولی اگر نتیجه مبتنی بر مبادی یا اصول متعارفه‌ای باشد که مادام که نتیجه مورد اثبات قرار نگرفته است در معرض شک واقع می‌شوند، در آن صورت چگونه من می‌توانم دربارهٔ صدق این نتیجه یقین حاصل کنم؟ اگر بنابراین است که صدق و اعتبار نتیجه، یعنی قضیه‌ای که وجود خداوند را اثبات می‌کند برای حصول یقین من دربارهٔ صدق و اعتبار مبادی و اصولی که نتیجه بر آنها مبتنی است مورد استفاده قرار گیرد. ظاهراً در دورِ باطلی گرفتار شده‌ام.

دکارت برای پاسخ به این اشکال باید شک اغراق‌آمیز را به گونه‌ای تبیین کند که فقط ذاکرهٔ قضایایی را که به نحو واضح و متمایز ادراک کرده است تحت تأثیر قرار دهد. به عبارت دیگر او باید نظریهٔ شک اغراق‌آمیز خود را با وضوح بیشتری از آنچه ظاهراً انجام داده است با پاسخ خویش به آرنو وفق دهد. در آن صورت، به شرط آنکه استفاده از

۶۱. بعضی مورخان سخن دکارت را چنین تفسیر کرده‌اند که او میان دانش چیزی با صِرف فعل بینش ذهنی و دانش آن با علم کامل فرق می‌گذارد. بنابراین، ملحد می‌داند که زوایای مثلث مساوی است با دو قائمه، ولی آن را با علم کامل نمی‌داند، مگر آنکه از وجود خدا مطمئن شود. در حقیقت، دکارت می‌گوید که هر چند ملحد به وضوح می‌داند که زوایای مثلث مساوی است با دو قائمه، «چنین دانشی ممکن نیست برای او علم حقیقی بسازد» (*پاسخ به اعتراضات*، ۲،۳، *کلیات*، هفتم، ۱۴۰-۱۴۱، مقایسه کنید با نهم، ۱۱۰-۱۱۱). ولی دلیلی که برای این بیان به دست می‌دهد که چنین دانشی ممکن نیست علم حقیقی بسازد این است که «هیچ دانشی را که بتوان دربارهٔ آن شک کرد نباید علم نامید» (همانجا).

ذاکره برای اثبات وجود خداوند ضروری نباشد می‌تواند از اتهام گرفتار آمدن در یک دور باطل احتراز کند. و یا اینکه باید نشان دهد که ادراک واضح و متمایز اصول متعارفه‌ای که، به اعتراف خود او، در براهین به نحو ضمنی وجود دارد خود در همان شهود اساسی و ممتازی هم که در قضیهٔ فکر می‌کنم پس هستم بیان شده است به نحو ضمنی وجود دارد.

بدون شک اشکالات دیگری نیز وجود دارد که می‌توان آنها را مطرح کرد. مثلاً، فرض کنید که من هم اکنون رشتهٔ استدلالی در علم ریاضی را که متضمن استفاده از حافظه است پی‌گیری می‌کنم. یا فرض کنید که من به طور ساده از قضایایی ریاضی استفاده می‌کنم که ادراک واضح و متمایز آنها را در حالتی قبلی به خاطر می‌آورم چه تضمینی دارم که بتوانم با اطمینان‌خاطر به حافظهٔ خویش اعتماد کنم؟ آیا تذکار این واقعیت که من قبلاً وجود خداوند را اثبات کرده‌ام کافی است؟ و یا اینکه باید برهانی فعلی برای اثبات وجود خداوند به ذهن آورم. دکارت، در *تأمل* پنجم می‌گوید که ولو اینکه من دلایلی راکه مؤدّی به اثبات وجود خداوند شده است و اینکه او فریبکار نیست و اینکه نتیجتاً همهٔ اموری راکه من به نحو واضح و متمایز ادراک می‌کنم صادق است به خاطر نیاورم، باز هم من معرفت صادق و مطمئنی دربارهٔ این قضیهٔ اخیر دارم. زیرا، مادام که من ادراک صدق آن را در گذشته به نحو واضح و متمایز به خاطر می‌آورم، «هیچ دلیل مخالفی نمی‌توان اقامه کرد که بتواند مرا وادار به شک دربارهٔ صدق آن کند.»[۶۲] حصول یقین دربارهٔ وجود خداوند شک اغراق‌آمیز را رفع می‌کند و بنابراین من می‌توانم هرگونه لوازمی را که از این شک ناشی می‌شود دفع کنم. ولی باز می‌توان سؤال کرد که، آیا این پاسخ دکارت همهٔ مشکلاتی را که از روشهای مختلف بحث وی ناشی می‌شود مرتفع می‌سازد یا نه.

نظام فلسفی دکارت را البته می‌توان به نحوی اصلاح کرد که این دور باطل، اعم از اینکه واقعی یا غیرواقعی باشد، مرتفع شود. فی‌المثل اگر دکارت صدق الهی را فقط برای حصول یقین دربارهٔ اینکه اشیاء مادی مطابق با تصوراتی که از آنها داریم وجود دارند، مورد استفاده قرار داده بود، در آن صورت اتهام آرنو واهی و بی‌اساس جلوه‌گر می‌شد.

---

۶۲. *تأملات*، ۵؛ *کلیات*، هفتم ۷۰، مقایسه کنید با: نهم، ۵۵-۵۶.

ما می‌توانستیم نظریهٔ تصوری یا ارتسامی ادراک را که ظاهراً به عنوان اصل مسلم فرض شده است مورد انتقاد قرار دهیم، و در آن صورت هیچ دور باطلی لازم نمی‌آمد. زیرا دکارت به هنگام اثبات وجود خداوند وجود اشیاء مادی را به عنوان امر مسلم فرض نمی‌کند. و به همین جهت ممکن است زیاده اهمیت دادن به مسئلهٔ دور باطل اشتباه باشد؛ و ممکن است به نظر آید که خود من هم بیش از حد به این موضوع پرداخته‌ام. در عین حال وقتی ما فیلسوفی را مورد بررسی قرار می‌دهیم که غرض او شرح و بسط نظام متلائم و منسجمی است که در آن هر مرحله‌ای به نحوی منطقی از مرحلهٔ پیشین لازم می‌آید و هیچ امری که از دیدگاه روش‌شناسی غیرمعقول باشد به عنوان امر مسلم فرض نمی‌شود، بررسی اینکه آیا او به اغراض خویش دست یافته است یا نه تا حدّی واجد اهمیت است. و براهین وجود خداوند مورد صریح و واضحی را فراهم می‌آورد که لااقل در این خصوص مورد شک و تردید است /که توانسته باشد چنین کاری بکند/ به هر جهت، اگر دکارت بتواند با موفقیت ثابت کند که براهین وی ضرورتاً متضمن استفادهٔ از حافظه نیست و اینکه ادراک هر اصل متعارفی که به طور ضمنی در براهین وجود دارد به نحوی در آن شهود اساسی و ممتاز گنجانده شده است در آن صورت می‌تواند خود را از اتهام آرنو مبرا کند. متأسفانه دکارت موقف خویش را با روش غیرمبهم و کاملاً متلائمی بسط نمی‌دهد و البته به همین سبب است که، مورخان گزارشهای متفاوتی از موقف فلسفی او ارائه کرده‌اند.

۶ـ تبیین خطا

اما همینکه وجود و صدق خداوند را ثابت‌شده انگاشتیم مسئلهٔ حقیقت دچار تغییر می‌شود. اکنون مسئله بر سر این نیست که چگونه من می‌توانم مطمئن باشم که خارج از فکر می‌کنم پس هستم به حصول یقین رسیده‌ام، بلکه مسئله بر سر این است که چگونه باید وجود خطا را تبیین کرد. اگر خداوند مرا خلق کرده باشد، نمی‌توانم خطا را یا به فاهمهٔ خویش من حیث فاهمه یا به اراده خویش من حیث اراده، نسبت دهم. قول به ضرورت خطا به منزلهٔ آن است که خداوند را مسئول آن بدانم. و من قبلاً یقین حاصل کرده‌ام که خداوند فریبکار نیست.

«پس خطاهای من از کجا ناشی شده است؟ خطاهای من فقط از این امر ناشی

می‌شود که چون حیطهٔ اراده بسیار وسیع‌تر از حیطهٔ فاهمه است، من آن (یعنی اراده) را به همان حدود فاهمه محدود نمی‌کنم بلکه آن را هم به اموری که قدرت فهم آن را ندارم بسط می‌دهم. و چون اراده من فی‌نفسه نسبت به این امور علی‌السّویه است به آسانی از جادهٔ خیر و صواب منحرف می‌شود، و بنابراین من دچار خطا و فریب می‌شوم.»[۶۳] فقط به شرط آنکه من از صدور حکم دربارهٔ اموری که آنها را به نحو واضح و متمایز مشاهده نمی‌کنم امتناع ورزم مرتکب خطا نخواهم شد. ولی در حالی که «ادراک فاهمه فقط به چیزهای اندکی که خود را به آن عرضه می‌کنند بسط می‌یابد و همواره بسیار محدود است، به عکس، به اعتباری می‌توان گفت که اراده نامتناهی است... به نحوی که ما به آسانی آن را به ورای اموری که به وضوح ادراک می‌کنیم بسط می‌دهیم. و وقتی که چنین می‌کنیم، تعجبی ندارد اگر مرتکب خطا شویم.»[۶۴] اراده به اموری تعلق می‌گیرد که فرد هنوز واجد آنها نیست، و حتی می‌توان گفت به اموری که عقل قدرت آنها را درنمی‌یابد. از این رو، این امر به آسانی منتهی می‌شود به اینکه ما دربارهٔ اموری که به نحو واضح ادراک نمی‌کنیم حکم کنیم. این قصور خداوند نیست؛ زیرا از نامتناهی بودن اراده ضرورت خطا لازم نمی‌آید. در استعمال نابجای اختیار است که ما با آن فقدانی که مقوم ماهیت خطاست مواجه می‌شویم، یعنی فقدان در عمل است، از آن حیث که عمل از من صادر می‌شود، اما در قوه‌ای که خداوند به من داده، حتی در عمل من، از آن حیث مربوط به خداست، فقدان وجود ندارد.»[۶۵]

۷ـ یقینی بودن ریاضیات

دکارت، پس از اینکه متقاعد شد که به شرط آنکه احکام خویش را به اموری که آنها را به نحو واضح و متمایز ادراک می‌کند محدود کند، از وقوع در خطا در امان است درصدد آن برمی‌آید که اعتقاد ما را در یقینی بودن ریاضیات محض موجه می‌سازد. او مانند دیگر متفکران پیش از خود، از قبیل افلاطون و قدیس اوگوستینوس از این واقعیت که ما مثلاً خواص مثلث را کشف می‌کنیم، نه اختراع، سخت دچار شگفتی شده است. در

---

۶۳. *تأملات*، ۴؛ *کلیات*، هفتم، ۵۸، مقایسه کنید با: نهم، ۴۶.

۶۴. *اصول فلسفه*، ۱، ۳۵؛ *کلیات*، هشتم، ۱۸، مقایسه کنید با: نهم ب، ۴۰

۶۵. *تأملات*، ۴، *کلیات*، هفتم، ۶۰، مقایسه کنید با: نهم، ۴۷ـ۴۸.

ریاضیات محض ما نسبت به ماهیت ازلی یا ذوات معقول و ساسبات متقابل آنها به نحو تدریجی شهود حاصل می‌کنیم؛ و صدق قضایای ریاضی نه تنها متکی بر اراده و اختیار ما نیست بلکه به جهت آنکه آنها را به نحو واضح و متمایز مورد شهود قرار می‌دهیم، این حقایق خود را بر ذهن ما تحمیل می‌کند. بنابراین،[۶۶] ما می‌توانیم مسلم بگیریم که ممکن نیست که در تصدیق قضایای ریاضی مستنتج از قضایایی که به وضوح و تمایز ادراک کرده‌ایم دچار خطا شویم.

۸ـ برهان وجودی اثبات وجود خدا

می‌توان انتظار داشت که دکارت، پس از حصول یقین دربارهٔ صدق مسلّم دو حکم وجودی (یعنی، فکر می‌کنم پس هستم، و قضیه‌ای که وجود خداوند را اثبات می‌کند) و نیز صدق مسلّم همهٔ احکام مربوط به واقعیت نفس‌الامری که به وضوح و تمایز ادراک می‌شوند، بی‌درنگ به این مسئله می‌پردازد که ما تا چه اندازه حق داریم که به وجود و ماهیت چیزهای مادی حکم کنیم در واقع او به تبیین برهان وجودی اثبات وجود خداوند می‌پردازد. و ارتباط میان این موضوع با مسئله قبلی با تأمل زیر آشکار می‌شود. «اگر همهٔ آنچه من به نحو واضح و متمایز متعلّق به این شیء می‌دانم فی‌الواقع متعلّق به آن باشد، آیا نمی‌توانم از این امر برهانی برای اثبات وجود خداوند استنتاج کنم؟»[۶۷] مثلاً می‌دانم که همهٔ خواصی که من به وضوح و تمایز آنها را متعلق به مثلث می‌دانم فی‌الواقع به آن تعلق دارد. آیا می‌توانم وجود خداوند را با ملاحظهٔ کمالاتی که در تصور خداوند مندرج است اثبات کنم؟

پاسخ دکارت این است که چنین چیزی ممکن است. زیرا وجود خود یکی از کمالات خداوند است و به ذات الهی تعلق دارد. البته درست است که من می‌توانم مثلث متساوی‌الاضلاعی را تصور کنم، بدون اینکه وجود را به آن نسبت دهم، اگرچه مجبور به پذیرفتن این هستم که مجموع زوایای آن مساوی با دو زاویهٔ قائمه است تبیین این امر تا حدی ساده است. وجود کمال ذاتی تصور مثلث نیست. و از این امر که من نمی‌توانم مثلث متساوی‌الاضلاعی را تصور کنم که زوایای آن مساوی با دو قائمه نباشد، فقط این

۶۶. صحیح‌تر است که بگوییم «من»، زیرا دکارت هنوز وجود کثرت نفوس را اثبات نکرده است.

۶۷. *تأملات*، ۵؛ *کلیات*، هفتم، ۶۵، مقایسه کنید با: نهم، ۵۲.

نتیجه لازم می‌آید که اگر مثلث متساوی‌الاضلاعی در خارج موجود باشد، زوایای آن مساوی با دو قائمه است؛ ولی بالضروره لازم نمی‌آید که مثلث متساوی‌الاضلاعی در خارج وجود دارد. اما ذات باری‌تعالی، به جهت اینکه کمال مطلق است، وجود را که خود کمالی از کمالات است، در ذات خود دارد. بنابراین، من نمی‌توانم خداوند را جز به این اعتبار که وجود دارد تصور کنم. این بدان معنی است که من نمی‌توانم تصور خداوند را که مبین ذات اوست، ادراک کنم، و در عین حال وجود او را انکار کنم بنابراین، ضرورت تصور خداوند به اعتبار وجود ضرورتی است در حاقّ ماهیت شیء ضرورتی است در ذات الهی، و این اعتراض بی‌فایده است که فکر من ضرورت را بر اشیاء تحمیل نمی‌کند. «در قدرت من نیست که خداوند را بدون وجود (یعنی موجود کامل مطلق را عاری از کمال مطلق) تصور کنم، هر چند قدرت من هست که اسبی را با بال یا بدون بال تخیل کنم.»[۶۸] با این حساب، تصور خداوند تصوری است ممتاز و مقامی یگانه دارد. «من نمی‌توانم غیر از خودِ خدا موجود دیگری را تصوّر کنم که وجود[۶۹] به ماهیتش تعلق داشته باشد.»[۷۰]

ما دوباره با این برهان در صورت تجدیدنظر شدهٔ آن، که لایب‌نیتس از آن دفاع کرده است، و نیز در ارتباط با انتقاد مخالفت‌آمیزی که کانت از آن کرده است مواجه می‌شویم. ولی شایسته است که در اینجا نکات زیر را با توجه به ارزیابی دکارت از اعتبار این برهان ذکر کنیم.

در بادی امر، دکارت از قبول اینکه برهان وجودی قابل تحویل به تعریفی صرفاً لفظی باشد امتناع می‌کند. بنابراین، در پاسخ خود به *اعتراضات* دستهٔ اول منکر این است که قصد او صرفاً این بوده است که، وقتی که معنی کلمهٔ خداوند، مورد فهم قرار می‌گیرد، فهم آن مستلزم این است که خداوند هم در واقع و هم به عنوان تصوری در ذهن ما وجود دارد. «در اینجا در شکل برهان، خطای فاحشی وجود دارد؛ زیرا تنها نتیجه‌ای که باید گرفت این است ـ به این ترتیب، وقتی ما می‌فهمیم که معنی کلمهٔ «خداوند» چیست، می‌فهمیم که معنی آن این است که خداوند هم در واقع و هم در ذهن وجود دارد. اما، این

۶۸. *تأملات*، ۵؛ *کلیات*، هفتم، ۶۷، مقایسه کنید با: نهم، ۵۳.

۶۹. ترجمهٔ فرانسه کلمهٔ «بالضّروره» را هم می‌افزاید.

۷۰. *تأملات*، ۵؛ *کلیات*، هفتم، ۶۸، مقایسه کنید با: نهم، ۵۴.

که هر کلمه‌ای متضمن معنایی است دلیل بر درستی آن نیست اما برهان من به این نحو بود که هر چیزی را که ما به وضوح و تمایز درمی‌یابیم که به ماهیت حقیقی و لایتغیر چیزی، یعنی به ذات یا صورت آن، تعلق دارد، می‌توان به نحو حقیقی دربارهٔ آن اثبات کرد. ولی پس از آنکه ما با دقت کافی ماهیت خداوند را مورد مداقه قرار می‌دهیم، به وضوح و تمایز می‌فهمیم که وجود داشتن به ماهیت حقیقی و لایتغیر او تعلق دارد. بنابراین، می‌توانیم، به حق، به وجود خداوند حکم کنیم.»[۷۱] به این ترتیب، دکارت اعتقاد دارد که ما شهود محصلی از ماهیّت یا ذات الهی داریم. بدون این فرض، برهان وجودی تاب مقاومت ندارد.» با این همه، این، یکی از مشکلات اساسی در قبول اعتبار این برهان است. لایب‌نیتس بر این امر واقف بود و سعی می‌کرد بر این مشکل فائق آید.[۷۲]

نکتهٔ دوم را که می‌خواهم در اینجا متذکر شوم قبلاً به طور ضمنی به آن اشاره شده است. چنانکه دیدیم، دکارت تا *تأمل* پنجم، یعنی هنگامی که قبلاً وجود خداوند را اثبات کرده و مقرر داشته است که هر چیزی که به وضوح و تمایز ادراک شود، صادق است، به تبیین برهان وجودی نمی‌پردازد. و این خود مستلزم این است که این برهان، در عین اینکه این حقیقت را دربارهٔ خداوند بیان می‌دارد که او بالضّروره یا به لحاظ ماهیت خود وجود دارد، برای ملحدی که قبلاً مسلم نمی‌دارد که هر چه به وضوح و تمایز ادراک شود صادق است نفعی در برندارد. و ملحد، مادام که به وجود خدا علم ندارد نمی‌تواند به حکم اخیر علم داشته باشد. به این ترتیب، ظاهر امر این است که براهین حقیقی وجود خداوند که دکارت آنها را اقامه کرده است آنهایی است که در *تأمل* سوم آمده است، همچنین نقش برهان وجودی صرفاً تبیین حقیقتی درباره خداوند است. از طرف دیگر، دکارت حتی در *تأمل* پنجم (در ترجمهٔ فرانسوی آن) از برهان وجودی به عنوان اینکه «وجود خداوند را مبرهن می‌دارد»[۷۳] سخن گفته است. و در اواخر این *تأمل* ظاهراً می‌گوید که ما می‌توانیم از آن چنین استنتاج کنیم که هر آنچه به نحو واضح و متمایز ادراک می‌کنیم صادق است؛ نتیجه‌ای که مستلزم این است که این برهان دلیل کاملاً معتبری برای وجود خداوند و مستقل از براهین دیگری است که تاکنون اقامه شده است،

۷۱. *پاسخ به اعتراضات*، اول، *کلیات*، هفتم، ۱۱۵-۱۱۶، مقایسه کنید با: نهم، ۹۱.

۷۲. مشکل دیگری که کانت از آن سخن گفته است، دربارهٔ این عقیده است که به موجب آن، به حق می‌توان وجود را کمال نامید.

۷۳. *کلیات*، نهم، ۵۲.

به علاوه، او در کتاب *اصول فلسفه*[۷۴] نخست برهان وجودی را مطرح می‌کند و به وضوح آن را برهانی برای اثبات وجود خداوند می‌داند. بنابراین، این سؤال مطرح می‌شود که آیا ما با دو ارزیابی متعارض از برهان وجودی مواجهیم یا اینکه می‌توان تبیین دیگری از روش دکارت یافت که این دو تعبیر ظاهراً متفاوت را با یکدیگر هماهنگ کند.

به نظر من، تعبیرهای مختلف دکارت را نمی‌توان کاملاً هماهنگ ساخت. و اگر ما امتیازی را که دکارت میان نظام اکتشافی یا نظامی که مطابق آن فیلسوف موضوع خود را به نحو تحلیلی مورد مداقّه قرار می‌دهد از یک طرف و، نظام تعلیمی[۷۵] و یا تبیین منظم حقایقی که قبلاً کشف کرده است از طرف دیگر قائل شده است در نظر آوریم به یک روند کلی برای تلفیق این تعابیر مختلف می‌توان دست یافت.[۷۶] در نظام اکتشافی از آن حیث که به معرفت صریح ارتباط دارد ما به نقص خویش پیش از کمال خداوند علم داریم. بنابراین، نظام اکتشافی در ظاهر مقتضی برهانی مابعد تجربی برای اثبات وجود خداوند است و این برهان در *تأمل* سوم ارائه شده است. برهان وجودی به بعد موکول شده است، یعنی به هنگامی که برای تبیین حقیقتی دربارهٔ خداوند و در ارتباط با این اصل قبلاً اثبات شده که هر چه به نحو واضح و متمایز ادراک شود، صادق است، وارد عمل می‌شود. ولی بنابر نظام تعلیمی، از آن حیث که نمودار نظام وجودی است، کمال نامتناهی خداوند بر عدم کمال ما مقدّم بر نقص ماست؛ بنابراین، دکارت در کتاب *اصول فلسفه* بحث را از برهان وجودی، که خود مبتنی بر کمال نامتناهی خداوند است، آغاز می‌کند. و به نظر می‌آید که او با این عمل این نظریهٔ خویش را مورد غفلت قرار داده است که به موجب آن وجود خداوند باید پیش از بسط استفاده از ملاک وضوح و تمایز، ورای قضیهٔ فکر می‌کنم پس هستم، اثبات شود ولی، اگر چنانکه ظاهر قضیه نشان می‌دهد، او براهین مُندرج در *تأمل* سوم را ادامه و بسط شهود اصلی بیان شده در قضیه فکر می‌کنم پس هستم تلقی می‌کرده است، در آن صورت محتمل است که برهان وجودی را هم در پرتو همان نظر تلقی می‌کرده است.

امکان دارد که بحث دکارت دربارهٔ معرفت ما به وجود خداوند بدون تمییز کافی دو

---

۷۴. اول، ۱۴؛ *کلیات*، هشتم، ۱۰، مقایسه کنید با: نهم ب، ۳۱.

75. Ordo docendi

۷۶. نگاه کنید به: *گفتگو با بورمان*، *کلیات*، پنجم، ۱۵۳؛ چاپ آدام Ch. Adam، ص ۲۷-۲۹.

نگرش یا دو دیدگاه را با یکدیگر تلفیق کند. لکن نخستین آن دیدگاه «عقلی مذهبانه» است که بر طبق آن این براهین در واقع مبتنی بر عمل استنتاج است. اگر از این زاویه نگریسته شود، دکارت خوب عمل کرده است که برهان وجودی را از براهین مابعد تجربی *تأمل* سوم جدا کرده است، هر چند در عین حال مسئلهٔ دور باطل در مورد اخیر به صورت مسئله حادی درمی‌آید. ثانیاً دیدگاه «اوگوستینوسی» هم وجود دارد. انسان حقیقتاً خود را نمی‌شناسد، یعنی خودی که وجود آن در فکر می‌کنم پس هستم اثبات شده است، مگر آنکه آن را به اعتبار یک طرف نسبت میان ارتباط کلی «خود ـ خداوند» بشناسد. آنچه لازم است عمل برهان استنتاجی نیست، بلکه ملاحظه هر چه عمیق‌تر و دقیق‌تر من تجربی است. ما فقط از آن جهت به خویشتن به عنوان موجود ناقص علم داریم که آگاهیی ضمنی از خداوند در تصور فطری کمال داریم. و نقش برهان وجودی این است که با تأمّل در تصور موجود کامل، که جزئی از من تجربی ماست، نشان دهد که خداوند فقط در ارتباط با ما وجود ندارد، بلکه او به نحو ضروری و ازلی (ضرورت ازلی) و به لحاظ ذات خویش وجود دارد.

فصل پنجم

دکارت (۴)

۱ـ صفات اجسام

قبلاً دیدیم که، بنا به عقیدهٔ دکارت، مهم‌ترین صفت جوهر جسمانی بُعد یا امتداد است، «بنابراین، امتداد،[1] در طول و عرض و عمق مقدّم ماهیت جوهر جسم است.»[2] بنابراین می‌توان جائز دانست که اندازه و شکل پدیدارهای طبیعی و عینی‌اند. زیرا حالات یا تعیّنات متغیر امتدادند. اما در مورد کیفیّاتی نظیر رنگ، صدا و طعم یا کیفیات معروف به «کیفیات ثانوی» چه می‌توان گفت؟ آیا این کیفیات به نحو عینی در جواهر مادی وجود دارند یا نه؟

پاسخ دکارت به این سؤال شبیه به پاسخی است که گالیله قبلاً به آن داده است. این صفات در اشیاء خارجی چیزی نیستند جز حالات مختلف این اشیاء که قدرت آن را دارند که اعصاب ما را به طرقِ مختلف تحریک کنند.»[3] نور، رنگ، بو، طعم، صوت و کیفیات ملموس تا آن حد که بر ما معلوم است، چیزی بیش از حالات خاص اشیاء مرکب از عِظَم، شکل و حرکت نیستند.»[4] بنابراین کیفیات ثانوی در ما به عنوان فاعل احساس

---

۱. «مراد ما از امتداد هر چیزی است که طول و عرض و عمق دارد، صرف نظر از اینکه جسم واقعی باشد یا صرفاً مکان» (*قواعد هدایت ذهن*،۱۴؛ *کلیات*، دهم، ۴۴۲) این تصور ابتدایی از امتداد یا بُعد است.

۲. *اصول فلسفه*، ۱، ۵۳؛ *کلیات*، هشتم، ۲۵، مقایسه کنید با: نهم ب، ۴۸.

۳. *اصول فلسفه*، ۴، ۱۹۸؛ *کلیات*، هشتم، ۳۲۲-۳۲۳، مقایسه کنید با: نهم ب، ۳۱۷.

۴. *اصول فلسفه*، ۴، ۱۹۹؛ *کلیات*، هشتم، ۳۲۳، مقایسه کنید با: نهم ب، ۳۱۸.

نمی‌کند تا چه رسد به اثبات وجود بدنهای دیگر. ولی من در خود قوا و افعالی مانند قدرت تغییر وضع و بطور کلی حرکت مکانی، می‌یابم که به وضوح مستلزم وجود جوهر جسمانی یا ممتد، یعنی بدن است.[۲] زیرا ادراک واضح و متمایز چنین افعالی به نحوی متضمن امتداد است، در حالی که به علاوه، ادراک حسی متضمن نوع انفعال است، به این معنی که من تأثرات و انطباعاتی از تصورات را دریافت می‌دارم و اینکه چه تأثرات و انطباعاتی را دریافت می‌دارم صرفاً و منحصراً به من متکی نیست. این قوهٔ ادراک حسی مستلزم فرض قبلی فکر نیست، و باید در جوهری غیر از خود من به اعتبار یک شیء ذاتاً متفکر و غیرممتد موجود باشد. و نیز از آن حیث که من تأثرات و انطباعاتی را گاهی بر خلاف میل و ارادهٔ خود دریافت می‌کنم بالضروره متمایل به این عقیده‌ام که این تأثرات از اجسامی غیر از جسم من به من می‌رسد و چون خداوند، که به هیچ وجه فریبکار نیست، «میل بسیار شدیدی در من نهاده است که معتقد باشم آنها (یعنی انفعالات یا تصورات حسی) به وسیلهٔ اجسام مادی، به من منتقل می‌شود، اگر علت پیدایش این تصورات چیزی غیر از اشیاء جسمانی باشد چگونه می‌توان از خداوند در برابر اتهام فریبکاری دفاع کرد. پس باید قائل به وجود اشیاء جسمانی شد.»[۳] شاید این اجسام دقیقاً آنچه ادراک حسی از آن حکایت دارد نیستند، ولی به هر تقدیر باید به لحاظ اموری که به نحو واضح و متمایز در آنها ادراک می‌کنیم به عنوان اشیاء خارجی موجود باشند.

دکارت تا اندازه‌ای به اجمال دربارهٔ وجود اجسام به بحث می‌پردازد. به علاوه، نه در کتاب *تأملات* و نه در کتاب *اصول فلسفه*، به نحو اخص دربارهٔ مسئلهٔ علم ما به وجود اذهان دیگر بحث نمی‌کند. ولی استدلال کلی او این است که ما انفعالات و «تصوراتی» را دریافت می‌کنیم و چون خداوند در ما میل طبیعی به نسبت دادن این انفعالات به فعلِ علل مادی خارجی، به ودیعت نهاده است، پس این علل باید موجود باشد. زیرا اگر این میل طبیعی را به ما عنایت کرده باشد، ولی در عین حال این انفعالات را به نحو مستقیم و بی‌واسطه با فعل خویش ایجاد کرده باشد، فریبکار است.

اگر از دکارت خواسته می‌شد که به این اشکال پاسخ دهد، بی‌شک، با توسل به «صدق الهی» برهان مشابهی به وجود، یعنی وجود نفوس دیگر عرضه می‌کرد.

---

۲. باید توجه کرد که چگونه دکارت می‌پذیرد که قوا و افعال باید قوا و افعال جواهر باشد.

۳. *تأملات*، ۶؛ *کلیات*، هفتم ۷۸ـ۸۰، مقایسه کنید با: نهم، ۶۳.

بنابراین، ما می‌توانیم آن شکل شک اغراق‌آمیز را که قبلاً حکایت از آن داشت که زندگی خواب و خیال است و اینکه هیچ شیء جسمانیی، مطابق با تصورات ما از آنها، وجود ندارد، طرد کنیم. من باید همهٔ شکوک این چند روز گذشته، خاصه آن شک کلی دربارهٔ خواب را، که نمی‌توانستم آن را از حالت بیداری متمایز سازم، به عنوان امری اغراق‌آمیز و مضحک کنار گذارم...»[۴] و بنابراین با حصول اطمینان دربارهٔ وجود نفس و بدن، می‌توانیم به تحقیق و تدقیق بیشتر در خصوص ماهیت هر یک و ارتباط میان آن دو بپردازیم.

۲ـ جواهر و صفات اصلی آنها

دکارت جوهر را به عنوان «شیء موجودی که وجود آن مقتضی هیچ چیزی جز ذات خود نیست»[۵] تعریف می‌کند. ولی این تعریف به معنای دقیق و حقیقی کلمه فقط بر خداوند قابل اطلاق است. «به حقیقت، هیچ چیزی جز خداوند، به عنوان موجودی که مطلقاً قائم بالذات است، مدلول و مطابق با این وصف نیست؛ زیرا ما ادراک می‌کنیم که هیچ مخلوقی نیست که، بدون برخورداری از حمایت قدرت او، بتواند موجود باشد.»[۶]

ولی دکارت، بر خلاف اسپینوزا چنین استنتاج نمی‌کرد که فقط یک جوهر، یعنی خداوند، وجود دارد و همهٔ مخلوقات صرفاً تعینات این جوهر واحد به شمار می‌روند. در عوض او نتیجه می‌گرفت که کلمهٔ «جوهر» را نمی‌توان به نحو متواطی به خداوند و موجودات دیگر حمل کرد. می‌توان گفت که روش دکارت مخالف با روش مدرسیان است. زیرا در حالی که مدرسیان کلمهٔ «جوهر» را اولاً در مورد امور طبیعی، و یا متعلقات تجربه، و ثانیاً به معنای مجازی و تمثیلی در مورد خداوند، اطلاق می‌کردند، دکارت برعکس آن را اولاً و بالذات در مورد خدا و ثانیاً و بالعرض به شیوهٔ تمثیلی در مورد مخلوقات به کار می‌برد. این روش موافق با قصد اعلام شده او، یعنی رفتن از علّت به معلول، نه از معلول به علت، است. و اگرچه دکارت به هیچ وجه قائل به وحدت جوهر نیست، ولی، در سیاق کلام او می‌توان مرحلهٔ مقدماتی سیر نظریهٔ اسپینوزایی جوهر را

---

۴. *تأملات*، ۶؛ *کلیات*، هفتم، ۸۹، مقایسه کنید با: نهم، ۷۱.

۵. *اصول فلسفه*، ۱، ۵۱؛ *کلیات*، هشتم، ۲۴، مقایسه کنید با: نهم ب ۴۷.

۶. همانجا.

کشف کرد. ولی این قول حاکی از آن نیست که دکارت این نظریه را مورد تأیید قرار می‌داده است.

اما، اگر عجالتاً از خداوند عزل نظر کنیم و فقط جوهر را در اطلاق آن به مخلوقات، مورد اعتبار قرار دهیم، می‌توان گفت که دو نوع جوهر وجود دارد و این کلمه به نحو متواطی به دو دسته از اشیاء حمل می‌شود. «جواهر مخلوق، اعم از مادی یا متفکر، را می‌توان تحت این مفهوم عام تصور کرد؛ زیرا آنها چیزهایی‌اند که برای وجود داشتن فقط به موافقت خداوند احتیاج دارند.»[7]

و امّا آنچه ما ادراک می‌کنیم جواهر من حیث جواهر نیست، بلکه صفات جواهر است، و از آن حیث که این صفات در جواهر مختلف ریشه دارد و کیفیات آنها را به ظهور می‌رساند، معرفت جوهر را به ما افاده می‌کند. ولی همهٔ صفات در مرتبهٔ واحدی قرار نمی‌گیرند. زیرا «همیشه یک صفت اصلی جوهر وجود دارد که مقدّم ماهیت و ذات آن است، و همهٔ صفات دیگر تابع آن است.»[8] تصور جوهر به عنوان امری که به هیچ چیزی احتیاج ندارد (جز در مورد مخلوقات، که به عمل حفظ و ابقای خداوند محتاج‌اند) مفهومی عام و مشترک است، و مفید امتیاز یک نوع جوهر از انواع دیگر نیست. ما می‌توانیم جواهر را با ملاحظهٔ صفات، خواصّ و کیفیات آنها از یکدیگر تمییز دهیم. حکمای مدرسی در این خصوص با دکارت هم‌رأی بودند. ولی دکارت علاوه بر آن به هر نوعِ جوهر صفت خاصی اختصاص می‌داد و از همهٔ جهات و حیثیات آن صفت را با خود جوهر مساوق می‌دانست. زیرا روش او برای تعیین اینکه صفت اصلی یک نوع مفروض جوهر چیست این است که بپرسم چه چیزی را به وضوح و تمایز به عنوان یک صفت ضروری و لاینفک آن جوهر ادراک می‌کنیم، به نحوی که همهٔ صفات و خواص و کیفیات دیگر مستلزم فرض قبلی آن صفت و متکی بدان باشد.و ظاهراً نتیجه این است که ما نمی‌توانیم میان جوهر و صفت اصلی آن تمایزی قائل شویم. آنها از همهٔ جهات و حیثیات عین یکدیگرند. چنانکه بعداً خواهیم دید، این نحو نگرش وی را با مشکلات کلامی خاصی مواجه ساخت.

قبلاً دیدیم که از نظر دکارت صفت اصلی جوهر روحانی فکر کردن است. و وی

۷. *اصول فلسفه*، ۱، ۵۲؛ *کلیات*، هشتم، ۲۵، مقایسه کنید با: نهم ب، ۴۷.

۸. *اصول فلسفه*، ۱، ۵۳، *کلیات*، هشتم، ۲۵، مقایسه کنید با: نهم ب، ۴۸.

آمادگی آن را داشت که قائل شود که جوهر روحانی به یک معنی همیشه در حال فکر کردن است. از این رو، او (در نامهٔ خود) به آرنو می‌گوید که «هیچ شکی ندارم که نفس در همان لحظه‌ای که به بدن یک کودک دمیده می‌شود، شروع به فکر کردن می‌کند و در عین حال از این فکر خویش آگاهی دارد، هر چند به جهت آنکه صورت نوعی[۹] این افکار در حافظه زنده نیست بعداً آن را به خاطر نمی‌آورد.»[۱۰] و نیز از گاسندی می‌پرسد: «و امّا چرا نباید نفس یا ذهن، وقتی که جوهر متفکر است، همیشه فکر کند؟ چه جای تعجب است که ما افکاری را که نفس در رحم مادر یا در حالت اغما داشته است به یاد نیاوریم، وقتی که می‌بینیم که حتی بیشتر آن خاطراتی که می‌دانیم در بزرگسالی، در حالت تندرستی و بیداری داشته‌ایم از یاد برده‌ایم؟»[۱۱] و در واقع اگر ذات نفس همان فکر باشد، به وضوح باید یا همیشه فکر کند، ولو اینکه در بادی نظر چنین ننماید، یا اینکه وقتی که فکر نمی‌کند باید معدوم شود. نتیجهٔ دکارت از مقدمات او برمی‌آید. این سؤال که آیا مقدمات او صادق است یا کاذب، خود مسئلهٔ دیگری است.

پس صفت اصلی جوهر جسمانی چیست؟ صفت اصلی جوهر جسمانی باید امتداد باشد. مثلاً، نمی‌توان شکل یا فعل را بدون امتداد تصور کرد؛ ولی می‌توان امتداد را بدون شکل یا فعل تصور کرد. «بنابراین امتداد در طول، عرض و عمق مقوم ماهیت جوهر جسم است.»[۱۲] در اینجا ما با نظریهٔ هندسی جوهر جسمانی، که منفکّ از حرکت و نیرو لحاظ شده است، روبه‌روییم.

این صفات اصلی جواهر از جواهر جدایی‌ناپذیرند. ولی در عین حال عوارضی هم وجود دارد که جدایی‌پذیرند، نه به این معنی که می‌توانند منفکّ از جواهری که عوارض آن محسوب می‌شوند وجود داشته باشند، بلکه به این معنی که جواهر می‌توانند بدون آن عوارض خاص نیز موجود باشد. مثلاً هر چند فکر کردن برای جوهر نفس امری ذاتی است، امّا نفس متعاقباً افکار مختلفی دارد. و هر چند فکر نمی‌تواند در حالت مجزای از نقش موجود باشد، نفس می‌تواند بدون این یا آن فکر خاص وجود داشته باشد. به همین

۹. مقایسه کنید با اصطلاح مدرسی «نوع» که برای افادهٔ معنی حالت ذهنی یا تصور به کار می‌رود.

۱۰. *پاسخ به اعتراضات*، ۲،۴؛ *کلیات*، هفتم، ۲۴۰، مقایسه کنید با نهم، ۱۹۰.

۱۱. *پاسخ به اعتراضات*، ۴،۲،۵؛ *کلیات*، هفتم، ۳۵۶-۳۵۷.

۱۲. *اصول فلسفه*، ۱، ۵۳؛ *کلیات*، هشتم، ۲۵، مقایسه کنید با: نهم ب، ۴۸.

نحو، هر چند امتداد برای جوهر جسم امری ذاتی است، ولی کمیّت یا شکلی خاص ذاتی آن نیست. اندازه و شکل یک جسم قابل تغییر است. دکارت این عوارض متغیر صفات فکر و امتداد را «احوال» می‌نامد. او در واقع با تأکید می‌گوید که «وقتی که ما در اینجا از احوال جوهر سخن می‌گوییم، قصد ما چیزی غیر از آنچه در جای دیگر صفات یا کیفیات نامیده‌ایم نیست.»[۱۳] ولی او به قائل‌شدن تمایزی میان این اصطلاحات و تعبیرات می‌پردازد و می‌افزاید که چون هیچ تغیّر و تبدّلی در خداوند وجود ندارد، باید، به احوال یا کیفیات، بلکه فقط صفات را به او نسبت دهیم. وقتی که فکر و امتداد را «احوال» جوهر می‌دانیم، آنها را اموری تصور می‌کنیم که به انحاء مختلف قابل تعیّن‌اند. بنابراین در عمل کلمهٔ «احوال» باید به حالات متغیر جواهر حادث محدود شود.[۱۴]

۳ـ رابطهٔ بین نفس و بدن

نتیجه‌ای که طبعاً می‌توان از مباحث گذشته گرفت این است که انسان متشکل از دو جوهر جداگانه است. و اینکه نسبت نفس به بدن مانند نسبت کشتیبان به کشتی است. در حکمت مشائی دوران مدرسی، انسان وحدتی از نفس و بدن دانسته می‌شد. که نسبت میان آنها مانند نسبت میان صورت و ماده بود. به علاوه از نظر آنان، جوهر نفس مؤوّل به جوهر عقل نبود: بلکه به عنوان اصل و مبدأ حیات حیوانی، قوهٔ حساسه و عاقله تلقی می‌شد. و لااقل در مکتب توماس نفس، به عنوان علت موجده بدن توصیف می‌شد، به این معنی که نفس انسان ماهیّت بدن را چنانکه هست، یعنی می‌سازد، یعنی بدنی انسانی می‌سازد. این نظریهٔ نفس تأکید بر وحدت حقیقت انسان را به وضوح میسّر می‌ساخت. نفس و بدن با یکدیگر جوهر تامّی را تشکیل می‌دهند. ولی بنابر اصول دکارت، ظاهراً قول به اینکه میان این دو جوهر نوعی ارتباط ذاتی وجود داشته باشد به غایت دشوار است. زیرا اگر مبدأ قول دکارت این باشد که من جوهری هستم که کل طبیعت آن فکر کردن است، و اگر بدن فکر نکند و در تصور واضح و متمایزی که من از خود به عنوان یک شیء متفکر دارم مندرج نباشد، ظاهراً لازم می‌آید که بدن به ذات یا ماهیت من تعلق

---

۱۳. *اصول فلسفه*، ۱، ۵۶؛ *کلیات*، هشتم، ۲۶، مقایسه کنید با: نهم ب، ۴۹.

۱۴. دکارت متذکر می‌شود که در جواهر حادث صفات تغییرناپذیری هست، «مانند وجود و بقا در شیء موجود و باقی» (*اصول فلسفه*، ۱، ۵۶؛ *کلیات*، هشتم، ۲۶، مقایسه کنید با: نهم ب، ۴۹). اینها را نباید «احوال» نامید.

نداشته باشد. و در این مورد من نفسی هستم که در بدنی مأویٰ گرفته است. درست که اگر من بدن خود را حرکت دهم و منشأ بعضی از اعمال آن گردم، لااقل این ارتباط میان آن دو وجود دارد که نسبت نفس به بدن مانند نسبت محرِک به متحرک و نسبت بدن به نفس مانند نسبت افزار به فاعل فعل خواهد بود. و اگر چنین باشد تشبیه آن به نسبت میان کشتیبان و کشتی نامناسب نخواهد بود. بنابراین ملاحظات آرنو در چهارمین دستهٔ *اعتراضات*، دائر بر اینکه نظریهٔ ادراک واضح و متمایز من از خود به عنوان یک موجود متفکر محض، بالطبع به این نتیجه مؤدّی می‌شود که «هیچ چیز جسمانی به ذات انسان، که کلاً روح است، تعلق ندارد، در حالی که بدن صرفاً آلت روح است؛ پس در تعریف انسان می‌توان گفت که انسان روحی است که از بدنی استفاده می‌کند.»[۱۵]

ولی در واقع دکارت قبلاً در *تأمل* ششم بیان داشته بود که جای گرفتن نفس در بدن مانند جای گرفتن کشتیبان در کشتی نیست. وی می‌گوید که باید در همهٔ چیزهایی که طبیعت به ما می‌آموزد حاوی حقیقتی باشد. زیرا طبیعت به معنای اعم خداوند و یا نظام اشیائی است که به ارادهٔ خداوند خلق شده است، در حالی که طبیعت به معنای اخصّ انبوه درهم‌آمیختهٔ درهم‌پیچیده‌ای از چیزهایی است که خداوند به ما عطا کرده است. و چنانکه دیدیم، خداوند فریبکار نیست. بنابراین، اگر طبیعت به من می‌آموزد که من بدنی دارم که از اَلَم متأثر می‌شود و گرسنگی و تشنگی را احساس می‌کند، نمی‌توانم شک کنم که در همهٔ این امور حقیقتی نهفته است. ولی «طبیعت همچنین با این احساسات درد، گرسنگی، تشنگی و مانند اینها به من می‌آموزد که جای گرفتن من در بدن فقط مانند جای گرفتن کشتیبان در کشتی نیست، بلکه من سخت با بدنم متحدم و توان گفت که چنان با آن در هم آمیخته‌ام که گویی کل واحدی را با آن تشکیل می‌دهم. زیرا اگر چنین نبود وقتی که بدنم مجروح می‌شد، من که صرفاً یک موجود متفکرم، احساس درد نمی‌کردم، بلکه همان‌طور که وقتی که چیزی از کشتی آسیب می‌بیند. کشتیبان آن را با قوه باصره ادراک می‌کند، من هم می‌بایست این جراحت را فقط با فاهمه ادراک کنم.»[۱۶]

دکارت ظاهراً در وضع دشواری گرفتار آمده است. از یک طرف استفاده از ملاک وضوح و تمایز او را وادار می‌کند که بر امتیاز حقیقی میان نفس و بدن تأکید ورزد و حتی

---

۱۵. *کلیات*، هفتم، ۲۰۳، مقایسه کنید با: نهم، ۱۵۸.

۱۶. *تأملات*، ۶؛ *کلیات*، هفتم، ۸۱، مقایسه کنید با: نهم، ۶۴.

هر یک از آنها را به عنوان یک جوهر تام و کامل ترسیم کند. از طرف دیگر نمی‌خواهد نتیجه‌ای را که ظاهراً لازم می‌آید بپذیرد، یعنی اینکه نفس به طور ساده در بدنی که از آن به عنوان نوعی وعاء خارجی یا آلت استفاده می‌کند، مستقر شده است. او صرفاً برای احتراز از اعتراضات مبتنی بر مبانی کلامی این نتیجه را مردود نمی‌شمارد. زیرا او از معطیات تجربی در مخالفت با صدق نتیجه اقامه می‌شود آگاه است. به تعبیر دیگر، به خوبی می‌داند که بدن از نفس و نفس از بدن متأثر می‌شود و آن دو به یک معنی باید و حدتی تشکیل دهند. او قادر به انکار واقعیت تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن نبود و چنانکه مشهور است، او سعی داشت که موضع تأثیر متقابل نفس و بدن را تأیید کند. «برای درک کاملتر همهٔ این امور باید بدانیم که نفس با کل بدن وحدت حقیقی دارد، و به معنای اخص، نمی‌توانیم بگوییم که در جزئی درونِ اجزاء دیگر آن وجود دارد، زیرا واحد و به نحوی تقسیم‌ناپذیر است... (ولی) به همین نحو دانستن این امر ضرورت دارد که هر چند نفس با کل بدن اتحاد دارد، معهذا جزء خاصی در بدن هست که نفس اعمال و وظایف خویش را به نحو اخص بیش از همهٔ اجزاء دیگر در آن اعمال می‌کند؛ قول شایع این است که این جزء مغز یا محتملاً قلب است... امّا، با مدّاقهٔ بیشتر، به نظر می‌رسد که گویی من به وضوح اثبات کرده‌ام که آن جزء بدن که نفس وظایف خویش را به نحو بی‌واسطه در آن اعمال می‌کند به هیچ وجه قلب، یا کل دماغ نیست، بلکه فقط درونی‌ترین جزء آن است، یعنی غدهٔ مخصوص بسیار کوچکی است که در وسط مادهٔ دماغ جای دارد و در بالای مجرایی که به وسیلهٔ آن روح حیوانی[۱۷] در تجاویف مقدم دماغ با تجاویف مؤخر آن ارتباط دارد آنچنان معلق است که با کمترین حرکتی که در آن واقع می‌شود مسیر این روح حیوانی را تا حد زیادی تغییر می‌دهد. و برعکس کوچکترین تغییری که در مسیر روح حیوانی واقع شود ممکن است در تغییر حرکات این غده بسیار مؤثر باشد.»[۱۸] تعیین محل نقطهٔ تأثیر و تأثر در واقع، مسائلی را که دربارهٔ ارتباط میان نفس مجرد و بدن مادی مطرح می‌شود حل نمی‌کند؛ و از یک نظر ظاهراً امتیاز میان نفس

---

۱۷. «روح حیوانی»، که در اینجا به آن اشاره می‌شود «زنده‌ترین و لطیف‌ترین قسمت خون» است که وارد تجاویف دماغ می‌شود. این روح جسم مادّی «فوق‌العاده ریزی» است که «مانند اجزاء شعلهٔ حاصل از مشعل بسیار سریع حرکت می‌کند»؛ «به درون اعصاب و عضلات راه می‌یابد «و به وسیلهٔ آنها بدن را به همهٔ جهات مختلفی که می‌تواند حرکت کند حرکت می‌دهد» (*انفعالات نفسانی*، ۱، ۱۰؛ *کلیات*، نهم ۳۳۴-۳۳۵).

۱۸. *انفعالات نفسانی*، ۱، ۳۰-۳۱؛ *کلیات*، نهم، ۳۵۱-۳۵۲.

و بدن را بیشتر مورد تأکید قرار می‌دهد. به هر جهت، واضح است که دکارت هرگز قصد انکار تأثیر متقابل میان نفس و بدن را نداشت.

تلفیق این دو تلقی مختلف، یعنی تأکید بر امتیاز میان نفس و بدن و نیز قبول و سعی در تبیین تأثیر متقابل نفس و بدن و وحدت جامع انسان، در پاسخ به دکارت به آرنو منعکس است. اگر گفته شود که نفس و بدن جواهری غیر تام و ناقص‌اند «به این دلیل که نمی‌توانند فی‌نفسه موجود باشند... اذعان می‌کنم که به نظر من اطلاق جوهر بر آنها خالی از تناقض نیست... هر کدام از آنها به تنهایی (جوهری) تامّ است. و می‌دانم که جوهر متفکر چیزی تامّ است و تمامیّت آن به هیچ وجه کمتر از آن جوهر ممتد نیست.»[۱۹] در اینجا دکارت می‌گوید که نفس و بدن جواهری تامّ‌اند و بر وجه تمایز میان آنها تأکید می‌کند. در عین حال «درست است که به وجهی دیگر می‌توان آنها را جواهر غیرتام نامید؛ یعنی، از آن حیث که نفس و بدن جوهرند فاقد هیچ‌گونه تمامیّتی نیستند، و از آن حیث که به جوهر دیگری که با اتحاد با آن شیء واحد قائم بالذاتی را تشکیل می‌دهند دلالت می‌کنند غیر تام‌اند... اگر نفس و بدن در ارتباط با وجود انسان که وحدت نفس و بدن است لحاظ شوند جواهری غیر تام‌اند.»[۲۰]

با توجه به این موقف غیرمقنع دکارت که از توازنی دشوار حکایت دارد، می‌توان دریافت که چرا بعضی از دکارتیان مانند گُلینکس[۲۱] قائل به نظریهٔ اصالت علل موقعی[۲۲] شده‌اند که به موجب آن هیچ فعل و تأثیر متقابل علّی و معلولی میان نفس و بدن وجود ندارد. مثلاً موقع عمل ارادهٔ من، خداوند بازوی مرا به حرکت درمی‌آورد. در واقع دکارت خود، زمینه را برای بسط چنین نظریه‌ای فراهم ساخته بود. مثلاً دکارت در *یادداشتهایی در مخالفت با یک طرح* می‌گوید که اشیاء خارجی، از طریق اعضای حسی، نه خودِ تصورات، بلکه «چیزی را به ذهن منتقل می‌کند که برای ذهن علت موقعی را فراهم می‌آورد تا این تصورات را، به وسیلهٔ قوه‌ای فطری، در این زمان و نه در زمان دیگر ایجاد کند.»[۲۳] چنین عبارتی بالضروره از تصویر دو سلسله وقایع حکایت می‌کند، یکی

۱۹. *پاسخ به اعتراضات*، ۴، ۱؛ *کلیات*، هفتم، ۲۲۲، مقایسه کنید با: نهم، ۱۷۳.
۲۰. *کلیات*، هشتم ب، ۳۵۹.

21. Geulincx

22. occasionalism

۲۳. همانجا.

تصورات در سلسلهٔ نفسانی و دیگری حرکات در سلسلهٔ جسمانی، و سلسلهٔ جسمانی علت موقعی فراهم می‌آورد که به مناسبت آن سلسلهٔ امور نفسانی به وسیلهٔ خودِ نفس ایجاد می‌شود. از آن حیث که دکارت بر عمل حفظ و ابقاء خداوند به عنوان علت مبقیهٔ عالم تأکید می‌کند، و حفظ و ابقای عالم را به عنوان خلق مدام مورد تفسیر قرار می‌دهد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که خداوند یگانه علت فاعلی عالم است. مراد من القاء این معنی نیست که دکارت قائل به نظریهٔ اصالت علل موقعی بوده است؛ زیرا، چنانکه دیدیم، وی قائل به وقوع تأثیر متقابل (نفس و بدن) بوده است. ولی بحث او دربارهٔ این موضوع بالطبع به قول به نوعی اصالت علل موقعی منتهی شده است که کسانی که موقف کلی دکارت را در مورد ماهیّت و مرتبهٔ (وجودی) نفس قبول داشتند، آن را تا اندازه‌ای به عنوان تبیین معنی حقیقی «تأثیر متقابل» پیشنهاد کردند.

فصل چهارم

دکارت (۳)

۱ـ وجود اجسام

تاکنون فقط دربارهٔ صدق دو قضیهٔ وجودی «من وجود دارم» و «خداوند وجود دارد یقین حاصل کرده‌ایم. ولی در عین حال می‌دانیم که همهٔ اموری را که به نحو واضح و متمایز ادراک می‌کنیم به قلمرو امکان تعلق دارد. یعنی خداوند می‌تواند آنها را خلق کند ولو اینکه ما هنوز نمی‌دانیم که آنها بدین‌گونه خلق شده‌اند یا نه. دکارت می‌گوید که، بنابراین کافی است که ما بتوانیم، یا به نحو دقیق‌تر، من بتوانم چیزی را به نحو واضح و متمایز، و صرف‌نظر از چیزی دیگر، ادراک کنم تا یقین حاصل کنم که آن دو چیز واقعاً با یکدیگر تفاوت دارند و اینکه یکی می‌تواند بدون دیگری خلق شود.

ولی، از یک طرف، می‌بینم که هیچ چیزی به ذات من، چنانکه در قضیهٔ فکر می‌کنم پس هستم پذیرفته شده است، تعلق ندارد جز اینکه من یک شیء متفکر و غیرممتد هستم، در عین اینکه از طرف دیگر تصور واضح و متمایزی از بدن به اعتبار یک شیء ممتد و غیرمتفکر دارم. و لازم می‌آید که «این من (یعنی نفس من که به واسطهٔ آن من آنم که هستم) کاملاً و مطلقاً متمایز از بدن من است، و می‌تواند بدون آن موجود باشد.»[۱]

البته در این مورد وجود من به عنوان یک شیء متفکر فی‌نفسه وجود بدن مرا اثبات

---

۱. *تأملات*، ۶، *کلیات*، هفتم، ۷۸، مقایسه کنید با: نهم، ۶۲.

وجود دارند نه به عنوان اشیاء خارجی، اشیاء خارجی، یعنی اشیاء ممتد در حرکت، در ما ادراکات حسی رنگ، صوت وغیره را موجب می‌شوند. ظاهراً هنگامی که دکارت در آغاز پژوهش خود می‌گوید که اشیاء مادی می‌توانند دقیقاً مطابق با آنچه در نظرمان می‌آیند نباشند، مقصود او از آن همین معنی است. مثلاً در جایی، چنین عبارتی می‌خوانیم: و بنابراین باید بپذیریم که اشیاء جسمانی وجود دارد. با این همه، شاید آنها درست آن طور که با حواس ادراک می‌کنیم نباشد. زیرا این ادراک حسی در بسیاری از موارد بسیار مبهم و پیچیده است.»[5] امتداد آن چیزی است که تعلق آن را به ماهیت یا طبیعت جوهر مادی به نحو واضح و متمایز ادراک می‌کنیم. ولی تصورات ما از رنگها و صداها واضح و متمایز نیست.

نتیجه طبیعی این گفتار ظاهراً این است که تصورات ما از رنگها، صداها وغیره تصوراتی فطری نیست، بلکه تصوراتی است عارضی که از خارج آمده است، یعنی معلول اشیاء مادی خارجی است. دکارت قائل بود که در اجسام ذراتی غیرقابل ادراک وجود دارد، هرچند که برخلاف اجزای لایتجزای دموکریتوس تقسیم‌ناپذیر نیستند.[6] و طبعاً این معنی را القاء می‌کند که به عقیدهٔ او این ذرات متحرک موجب تحریک اعضاء حسی می‌شوند واین تحریک مؤدّی به ادراک رنگها، صدا و دیگر کیفیات ثانوی می‌شود. مسلماً آرنو قول دکارت را به این معنی تفسیر می‌کرده است. «آقای دکارت هیچ یک از کیفیات حسی را مسلم نمی‌داند بلکه فقط به حرکات خاص اجسام صغاری که ما را احاطه کرده است اذعان دارد، که ما به وسیلهٔ آنها انطباعات مختلفی را که بعداً نام رنگ، طعم و بو به آنها می‌دهیم ادراک می‌کنیم.»[7] دکارت در پاسخ خود بیان می‌دارد که آنچه حواس را تحریک می‌کند «سطحی است که حدّ خارجی ابعاد جسم مدرَک را تشکیل می‌دهد»، زیرا «هیچ حسی جز با مماسّه تحریک نمی‌شود» و «مماسّه فقط در سطح صورت می‌گیرد.»[8] آنگاه در ادامه می‌گوید که مقصود از سطح فقط شکل خارجی اجسام بدان‌گونه که با انگشتان دست احساس می‌شود نیست. زیرا در اجسام ذرات

---

۵. *تأملات*، ۶؛ *کلیات*، هفتم، ۸۰، مقایسه کنید با: نهم، ۶۳.

۶. *اصول فلسفه*، ۴، ۲۰۱ـ۲۰۲؛ *کلیات*، هشتم، ۳۲۴ـ۳۲۵، مقایسه کنید با: نهم ب، ۳۱۹ـ۳۲۰.

۷. *اعتراضات* دسته چهارم؛ *کلیات*، هفتم، ۲۱۷، مقایسه کنید با: نهم، ۱۶۹.

۸. *پاسخ به اعتراضات*، ۴؛ *کلیات*، هفتم، ۲۴۹، مقایسه کنید با: نهم، ۱۹۲.

بسیار خردی وجود دارد که قابل ادراک نیست، و سطح یک جسم عبارت از رویه‌ای است که بی‌واسطه محیط بر ذراتِ مجزای آن است.

دکارت، در *یادداشتهایی در مخالفت با یک طرح*، می‌گوید «از طریق اعضای حسی، ورای برخی حرکات جسمانی، چیزی از اشیاء خارجی به ذهن ما نمی‌رسد.» و چنین نتیجه می‌گیرد که «تصورات درد، رنگ، صدا و مانند آن (باید) فطری باشد.»[۹] بنابراین اگر تصورات ما از کیفیات ثانوی فطری باشد، ممکن نیست در عین حال از خارج هم باشد. حرکات اجسام موجب تحریک حواس می‌شود، و به مناسبت این حرکات، ذهن تصورات خود را از رنگ و غیره ایجاد می‌کند. به این اعتبار این تصورات فطری است. در واقع دکارت در *یادداشتهایی در مخالفت با یک طرح* می‌گوید همهٔ تصورات، حتی تصورات ما از خود حرکات اجسام، فطری است. زیرا ما آنها را در آن صورت دقیقی که وجود دارند تصور نمی‌کنیم. بنابراین باید میان حرکات اجسام و تصورات آنها که در موقع تحریک‌پذیری از آنها در ذهن تشکیل می‌دهیم تمایزی قائل شویم.

البته این نظریه متضمن نظریهٔ ارتسامی ادراک است. آنچه ادراک می‌شود در ذهن است، اگرچه نمودار چیزی خارج از ذهن است و این نظریه به وضوح مشکلاتی را پدید می‌آورد. ولی صرف نظر از این امر اگر قرار بر این باشد که همه تصورات ما فطری باشد، در آن صورت امتیاز میان تصورات فطری، عارضی و واقعی ظاهراً از بین می‌رود. ظاهر امر این است که دکارت نخست قصد داشت که تصورات فطری را به تصورات واضح و متمایز محدود کند، و آنها را از تصورات عارضی و مبهم متمایز سازد، ولی بعداً به این نتیجه رسید که همهٔ تصورات فطری است، و البته در آن صورت، همهٔ تصورات فطری واضح و متمایز نیست. و آشکار است که میان این تعبیرات مختلف دربارهٔ تصورات و نیز تعبیرات مختلف او دربارهٔ ارتباط میان نفس و بدن پیوندی وجود دارد. زیرا اگر رابطهٔ حقیقی علیت فاعلی میان نفس و بدن را بتوان موجود دانست، در آن صورت وجود تصورات عارضی خارجی امکان دارد در حالی که بنابر فرضیهٔ اصالت علل موقعی همهٔ تصورات باید، به تعبیر دکارتی کلمه، «فطری» باشد.

با این همه، اگر از تعابیر مختلف دکارت صرف‌نظر کنیم و فقط یک جنبه از تفکر او را

---

۹. *کلیات*، هشتم؛ ب، ۳۵۹.

اختیار کنیم، در آن صورت می‌توانیم بگوییم که او به اجسام صورت هندسی داده است، به این معنی که اجسام را چنانکه فی‌نفسه وجود دارند مؤوّل به امتداد، شکل و اندازه کرده است. درست است که این تفسیر را نباید بیش از حد مورد تأکید قرار داد، ولی گرایش او به این است که میان عالِم طبیعی‌دان، که می‌خواهد از کیفیاتی چون رنگ، جز به این اعتبار که قابل تأویل به حرکات ذرات باشند صرف‌نظر کند از یک سو، و عالَم ادراک حسی متعارف از سوی دیگر، انشعابی ایجاد کند کلید ادراک حقیقت شهود عقلانی محض است. نمی‌توان صرفاً گفت که ادراک فریبنده است؛ ولی ادراک باید به حکم نهایی عقل محض گردن نهد. روحیهٔ ریاضی در تفکر دکارت به حد اعلای خویش رسیده است.

۲ـ دکارت و اصل اعتقادی تبدیل جوهر

در اینجا من می‌خواهم به طور خلاصه به یک مشکل کلامی که دکارت از طریق نظریهٔ جوهر مادی خویش بدان گرفتار آمده، اشاره کنم. این مشکل، که در فصل پیش اشاره‌ای مبهم و گذرا بدان شد، مربوط به اصل اعتقادی «تبدّل جوهر»[10] است. بنابر مصوبات دینی شورای ترانت،[11] در آیین قربانی مقدّس مادّهٔ نان و شراب به بدن و خون مسیح مبدل می‌شود و در عین حال عوارض[12] نان و شراب باقی می‌ماند. ولی اگر چنانکه دکارت معتقد بود، امتداد با جوهر جسم یکسان باشد، و اگر کیفیات، مربوط به فاعل شناخت و فاقد عینیت باشد، ظاهراً لازم می‌آید که هیچ یک از اعراض حقیقی که پس از تبدل جوهر بتواند باقی بماند وجود نداشته باشد.

آرنو این اشکال را در *اعتراضات* دستهٔ چهارم در بخشی تحت عنوان «اموری که محتملاً برای علمای کلام ایجاد اشکال می‌کند» مطرح ساخته است. در آنجا آرنو می‌گوید که «اصلی از اصول ایمان ما این است که جوهرِ نان ماهیت نان قربانی مقدّس را از دست می‌دهد و فقط عوارض آن باقی می‌ماند. و امّا این عوارض عبارتند از امتداد، شکل، رنگ، بو، طعم و صفات حسی دیگر. ولی آقای دکارت هیچیک از کیفیات حسی را مسلم نمی‌دارد بلکه آنچه مسلم می‌دارد فقط حرکات خاصِ اجسام خُردی است که ما

10. transubstantiation
11. Council of Trent

۱۲. کلمه‌ای که اکنون به کار می‌رود «Species» (نوع) است نه «acceidentia».

را احاطه کرده است و به واسطهٔ آنها انطباعات مختلفی را که بعداً نام رنگ، طعم و غیره به آن می‌دهیم ادراک می‌کنیم. بنابراین آنچه باقی می‌ماند شکل، امتداد و قابلیت حرکت است. ولی آقای دکارت منکر این است که این قوه‌ها بتوانند منفک از جوهری که در آن حلول و تقرر دارند ادراک شوند و بنابراین بتوانند منفک از جوهر موجود باشند.»[۱۳]

دکارت در پاسخ خویش به آرنو می‌گوید که شورای ترانت از کلمهٔ «نوع» و نه کلمهٔ «عَرَض» استفاده کرده است، و از کلمهٔ نوع او معنای «صورت ظاهر» را می‌فهمد. صورت ظاهر یا نمودِ نان و شراب پس از برگزاری آیین باقی می‌ماند. و امّا تنها معنای کلمهٔ صورت ظاهر را می‌توان چیزی دانست که برای فعل و تأثیر در حواس ما لازم است. و آنچه باعث تحریک حواس ما می‌شود سطح ظاهر جسم است، یعنی «آن حدی است که تصور می‌کنیم که میان ذرات یک جسم و اجسام محیط بر آن قرار گرفته باشد، حدی خارجی که مطلقاً هیچ واقعیتی جز واقعیتی اعتباری محض ندارد.»[۱۴] به علاوه، چون جوهر نان به نحوی به جوهر دیگر مبدل می‌شود که جوهر دوم «کلاً در درون همان حدودی که جواهر دیگر قبلاً در آن قرار داشت. و یا دقیقاً در همان مکانی که نان و شراب قبلاً وجود داشت جای می‌گیرد، یا بهتر است بگوییم (چون این حدود مستمراً در حال حرکت است) در آن مکانی وجود می‌داشتند که نان و شراب وجود داشت، بنابراین ضرورتاً لازم می‌آید که اگر هیچ قلب ماهیتی واقع نشده بود و جوهر جدید باید کلاً به همان نحوی که نان و شراب تأثیر می‌کرد، در حواس ما فعل و تأثیر داشته باشد.»[۱۵]

دکارت تا حدّ امکان از مشاجرات کلامی اجتناب می‌کرد. «زیرا من امتداد عیسی مسیح را در این آیین مقدّس تبیین نکرده‌ام، به سبب آنکه مکلف به چنین کاری نبودم، و نیز به سب آنکه من تا حدّ امکان از پرداختن به مسائل کلامی خودداری می‌کنم.»[۱۶] ولی در نامهٔ دیگر به مشاجرات کلامی پرداخته است.[۱۷] با این همه، چون آرنو این مسئله را مطرح ساخت، دکارت خود را مکلف دید که کوششی برای تلفیق نظریهٔ احوال جوهر خویش با اصل اعتقادی تبدل جوهر به عمل آورد، یا بهتر است بگوییم او سعی می‌کرد

۱۳. *کلیات*، هفتم، ۲۱۷-۲۱۸، مقایسه کنید با: نهم، ۱۶۹.

۱۴. *پاسخ به اعتراضات*، ۴؛ *کلیات*، هفتم، ۲۵۰-۲۵۱، مقایسه کنید با: نهم، ۱۹۳.

۱۵. *پاسخ به اعتراضات*، ۴؛ *کلیات*، هفتم، ۲۵۱؛ مقایسه کنید با: نهم، ۱۹۳-۱۹۴.

۱۶. نامه به پدرْ مسلان Pere Mesland؛ کلیات، چهارم، ۱۱۹.

۱۷. *کلیات*، چهارم، ۱۶۲-۱۷۰.

نشان دهد که چگونه می‌توان با فرض نظریهٔ احوال جوهر که آن را حقیقتی مسلم می‌پنداشت، این اصل اعتقادی را به نحو رضایت‌بخشی قبول و توجیه کرد. ولی اگر چه وی این اصل اعتقادی را انکار نمی‌کرد (زیرا اگر منکر آن شده بود، بالطبع مسئلهٔ تلفیق نظریه وی با آن مطرح نمی‌شد)، تبیین او از نتایج ضمنی آن در پرتو نظریه خود دربارهٔ احوال جوهر متکلمان کاتولیک را راضی نکرده است. زیرا هر چند کاملاً درست است که شورای ترانت کلمهٔ «نوع» و نه «عَرَض» را به کار برد، ولی به حد کافی روشن است که کلمهٔ «نوع» به معنای «عَرَض» و نه صرفاً به معنای بسیار وسیع «نمود» اخذ و اراده می‌شده است. موقف دکارت کاملاً روشن است. «اگر من بتوانم در اینجا حقیقت را بی‌پروا و بدون رنجش‌خاطر بگویم، به جرئت اعتراف می‌کنم که امیدوارم روزی فرا رسد که متکلمان نظریهٔ مسلّم بودن وجود اعراض حقیقی را به عنوان نظریه‌ای که مغایر با تفکر عقلانی و غیرمفهوم و موجب ایجاد شبهه در ایمان است مردود بشمارند و به جای آن نظریه مرا به عنوان نظریه‌ای مسلّم و انکارناپذیر قبول کنند.»[۱۸] امید او تاکنون برآورده نشده است.

در اینجا باید توجه داشت که بحث دکارت دربارهٔ این موضوع، با صرف‌نظر از لوازم و نتایج کلامی آن، این امر را روشن می‌سازد که هر چند او دربارهٔ «جواهر» و «احوال» آن سخن گفته است. فهمیدن این اصطلاحات به اعتبار اینکه مستلزم قبول نظریهٔ مدرسی «جواهر» و «اعراض» است سخت اشتباه است. معنی حقیقی «جوهر» در نظر دکارت، چیزی است که می‌توان آن را به نحو واضح و متمایز به عنوان صفت اصلی یک شیء ادراک کرد، در حالی که قراردادن کلمهٔ «حالت» به جای «عرض» نمودار عدم اعتقاد او به اعراض حقیقی است، اعراضی که می‌توانند، فقط به واسطهٔ قدرت الهی، مفارق از جوهری که آنها اعراض آن‌اند وجود داشته باشند.

شاید شایستهٔ ذکر باشد که گرچه اصل اعتقادی تبدل جوهر به نحوی به وسیلهٔ متکلمان کاتولیک مورد تفسیر قرار گرفته است که مستلزم وجود اعراض حقیقی است، ولی ضرورتاً به این معنی گرفته نمی‌شود که مستلزم آن باشد که اشیاء مادی مثلاً به معنای صوری واجد رنگند. به تعبیر دیگر، از این اصل اعتقادی نمی‌توان در حل و فصل

۱۸. *پاسخ به اعتراضات*، ۴؛ *کلیات*، هفتم، ۲۵۵، مقایسه کنید با: نهم، ۱۹۷.

مسئلهٔ کیفیات ثانوی استفاده کرد.

۳ـ فضا و مکان

اگر طبیعت یا ماهیت جوهر مادی عبارت از امتداد باشد، در آن صورت وجود فضا را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ پاسخ دکارت این است که «فضا یا مکان درونی و جوهر مادیِ محوی در آن فقط به لحاظ اعتبار ذهنی ما با یکدیگر اختلاف دارند.»[۱۹] اگر ما از یک جسم، مثلاً یک سنگ، همهٔ آنچه ذاتیِ طبیعت آن، به عنوان یک جسم، نیست انتزاع کنیم، آنچه باقی می‌ماند امتداد در جهت طول و عرض و عمق است؛ «و این معنی در تصور ما از فضا، نه فقط فضایی که ملأ است، بلکه همچنین در آنچه خلأ نامیده می‌شود مندرج است.»[۲۰] به هر حال، در نحوهٔ تصور ما از جوهر جسم و فضا اختلافی وجود دارد. زیرا وقتی که ما دربارهٔ فضا فکر می‌کنیم دربارهٔ امتدادی فکر می‌کنیم که در عمل به وسیلهٔ چیزی مثلاً یک سنگ اشغال شده است و می‌تواند در صورت برداشته شدن سنگ، به وسیلهٔ اجسام دیگر اشغال شود. به تعبیر دیگر، ما امتداد را، نه به اعتبار اینکه جوهر جسم خاصی را تشکیل می‌دهد، بلکه به اعتبار امتداد به معنای عام تصور می‌کنیم.

ولی در مورد مکان، «کلمات مکان و فضا بر چیزی غیر از جسمی که گفته می‌شود در یک مکان است دلالت نمی‌کند.»[۲۱] مکان یک جسم جسمی دیگر نیست، با این همه، این فرق میان دو اصطلاح مکان و فضا وجود دارد که مکان نمودار وضع و حیّز خاصی است، یعنی، وضع و حیزیّ به لحاظ اجسام دیگر. دکارت خاطرنشان می‌کند که ما غالباً می‌گوییم که چیزی مکان چیز دیگری را اشغال کرده است، ولو اینکه شیء اوّل دارای همان اندازه یا شکل شیء دوم نباشد، و بنابراین همان فضا را اشغال نکند. ما وقتی که دربارهٔ تغییر مکان بدین‌گونه سخن می‌گوییم، حیّز یک جسم را نسبت به اجسام دیگر در نظر می‌آوریم. «اگر می‌گوییم که چیزی در مکان خاصی است مقصود ما صرفاً این است که آن شیء به نحو خاصی نسبت به بعضی اشیاء دیگر قرار گرفته است.»[۲۲] این ملاحظه

---

۱۹. *اصول فلسفه*، ۲، ۱۰؛ *کلیات*، هشتم، ۴۵؛ مقایسه کنید با: نهم ب، ۶۸.
۲۰. *اصول فلسفه*، ۲، ۱۱؛ *کلیات*، هشتم، ۴۶؛ مقایسه کنید با: نهم ب، ۶۹.
۲۱. *اصول فلسفه*، ۲، ۱۳؛ *کلیات*، هشتم، ۴۷؛ مقایسه کنید با: نهم ب، ۶۹ـ۷۰.
۲۲. *اصول فلسفه*، ۲، ۱۴؛ *کلیات*، هشتم، ۴۸. مقایسه کنید با: نهم ب، ۶۹ـ۷۰.

کمال اهمیت را دارد که چیزی به عنوان مکان مطلق وجود ندارد؛ یعنی هیچ محدّد لایتغیری برای جهات وجود ندارد. اگر کسی در قایقی از عرض رودخانه‌ای عبور کند و تمام مدت بی‌حرکت نشسته باشد، می‌توان گفت که مکان واحدی را اشغال کرده است، به شرط آنکه حیّز یا وضع او نسبت به قایق موردنظر باشد، هر چند در عین حال می‌توان گفت که مکان او تغییر می‌کند، اگر مراد ما حیّز او نسبت به سواحل رودخانه باشد. و «اگر بالمآل ما متقاعد شویم که هیچ نقطه‌ای در عالم که حقیقتاً غیرمتحرک باشد وجود ندارد ـ چنانکه احتمال آن را هم اکنون نشان خواهیم داد ـ نتیجه می‌گیریم که هیچ چیزی نیست که دارای مکان ثابت باشد مگر از آن حیث که ذهن ما آن را ثابت فرض کند.»[۲۳] مکان نسبی است.

ما تاکنون دیده‌ایم که هیچ‌گونه تفاوت حقیقی میان فضا یا مکان درونی و امتدادی که مقوم ماهیت جواهر مادی است وجود ندارد. از این رو لازم می‌آید که بگوییم که ممکن نیست هیچ مکان خالیی، یعنی خلئی، به معنی دقیق کلمه وجود داشته باشد. چون یک کوزه برای نگه‌داشتن آب ساخته شده است وقتی که آب در آن نباشد می‌گوییم خالی است؛ ولی کوزه حاوی هواست ـ یک فضای مطلقاً خالی که اصلاً حاوی هیچ جسمی نباشد ممتنع است. «بنابراین، اگر پرسیده شود که، اگر خداوند جسم محْوی در درون ظرفی را بردارد و نگذارد که جسمی دیگر مکان آن را اشغال کند چه اتفاقی می‌افتد؛ پاسخ می‌دهیم که در نتیجه اطراف آن ظرف بی‌واسطه سخت به یکدیگر خواهد پیوست.»[۲۴] دیگر ممکن نیست. هیچ فاصله‌ای میان آنها وجود داشته باشد، زیرا فاصله حالتی از امتداد است، و بدون جوهر ممتد، امتداد ممتنع است.

دکارت از این نظریهٔ خویش که امتداد مقوّم ماهیت جوهر جسمانی است نتایج دیگری استخراج می‌کند. نخست آنکه جزء لایتجزا به معنای اخیر وجود ندارد. زیرا هر ذره‌ای از ماده باید ممتد باشد، و اگر ممتد باشد اساساً قابل انقسام است، ولواینکه ما هیچ وسیله‌ای برای تقسیم خارجی آن نداشته باشیم. جزء لایتجزا فقط به معنی نسبی وجود دارد، نسبی، یعنی نسبت به قدرت تقسیم ما. دوم آنکه عالم به نحو نامحدودی امتداد دارد به این معنی که دارای حدود معین و مشخصی نمی‌تواند باشد. زیرا اگر ما

---

۲۳. *اصول فلسفه*، ۲، ۱۳؛ *کلیات*، هشتم، ۴۷، مقایسه کنید با: نهم ب، ۷۰.

۲۴. اصول فلسفه، ۲، ۱۸؛ *کلیات*، هشتم، ۵۰، مقایسه کنید با: نهم ب ۷۳.

حدودی برای عالم تصور کنیم، فضایی را ورای آن حدود تصور کرده‌ایم؛ امّا خلأ قابل تصور نیست. سوم آنکه اگر جوهر جسم و امتداد اساساً امری واحد باشد، آسمانها و زمین باید از مادهٔ واحدی تشکیل شده باشد. نظریهٔ قدما دائر بر اینکه اجرام فلکی مرکّب از نوع خاصی از ماده‌اند ممتنع است. بالأخره وجود عوالم متکثر امکان ندارد. از یک طرف مادّه که طبیعت آن جوهر ممتد است همهٔ فضاهای قابل تصور را پر می‌کند، در عین اینکه از طرف دیگر وجود هیچ نوع دیگری از ماده قابل تصور نیست.

۴ـ حرکت

نظریهٔ هندسی جسم به عنوان امتداد، فی‌نفسه جهانی ایستا را بر ما عرضه می‌دارد. امّا واضح است که حرکت یک واقعیت است، و ماهیت آن را باید بررسی کرد. با این همه، ما باید فقط حرکت مکانی را بررسی کنیم. زیرا دکارت تصریح می‌کند که هیچ نوع دیگری از حرکت برای او قابل تصور نیست.

در عرف عام، حرکت «عملی است که با آن جسمی از مکانی به مکانی دیگر عبور می‌کند.»[۲۵] و در مورد یک جسم مفروض می‌توانیم بگوییم که این جسم، بر حسب نقاط مرجعی[۲۶] که اختیار می‌کنیم، در عین حال هم متحرک است و هم غیرمتحرک. کسی که کشتی متحرکی سوار است نسبت به ساحلی که آن را ترک گفته است متحرک است، ولی در عین حال نسبت به اجزاء کشتی در حالت سکون است.

حرکت به معنای اخص عبارت است از «انتقال یک جزء ماده و یا یک جسم از مجاورت اجسامی که در تماس مستقیم با آن‌اند. و ما آنها را در حال سکون تلقی می‌کنیم، به مجاورت اجسام دیگر.»[۲۷] در این تعریف تعبیرات «جزء ماده» و «جسم» را باید به معنای چیزی گرفت که در معرض حرکت انتقالی واقع می‌شود، ولو اینکه مرکب از اجزاء کثیری باشد که دارای حرکات خاص خویش‌اند و کلمهٔ «حرکت انتقالی» را باید مبیّن این معنی دانست که حرکت در جسم مادی است و نه در فاعلی که آن را حرکت می‌دهد. حرکت و سکون صرفاً حالات مختلف یک جسم‌اند. به علاوه تعریف حرکت به عنوان

۲۵. *اصول فلسفه*، ۲،۲۴؛ *کلیات*، هشتم، ۵۳، مقایسه کنید با: نهم ب، ۷۵.

26. Points of reference

۲۷. *اصول فلسفه*، ۲، ۲۵؛ *کلیات*، هشتم، ۵۳، مقایسه کنید با: نهم ب، ۷۶.

حرکت انتقالی جسمی از مجاورت اجسام دیگر متضمن این معنی است که شیء متحرک فقط یک حرکت می‌تواند داشته باشد؛ در حالی که اگر از کلمهٔ «مکان» استفاده می‌شد، می‌توانستیم به یک جسم واحد حرکات متعددی نسبت دهیم، زیرا مکان را می‌توان نسبت به نقاط مرجع متفاوتی لحاظ کرد. بالأخره در تعریف، کلماتِ «و ما آنها را در حالت سکون تلقی می‌کنیم» معناي کلماتِ «اجسامی که در تماس مستقیم با آن‌اند» را محدود می‌کند.

۵ـ مدّت و زمان

تصور زمان با تصور حرکت ارتباط دارد. ولی ما باید تمایزی میان زمان و مدت قائل شویم. مدت حالتی از شیء است از آن حیث که شیء به لحاظ دوام وجود آن اعتبار می‌شود.[۲۸] ولی زمان که به عنوان مقدار حرکت وصف می‌شود (و در اینجا دکارت تعبیرات ارسطویی را به کار می‌برد) از مدت به معنای عام متمایز است. «ولی برای اینکه مدّتِ همهٔ اشیاء را تحت ضابطه و ملاک واحدی ادراک کنیم، معمولاً مدت آنها را با مدت بزرگترین و منظم‌ترین حرکات، یعنی حرکاتی که علت پیدایش سالها و روزهاست، مقایسه می‌کنیم، و از اینها به زمان تعبیر می‌کنیم. بنابراین زمان چیزی را به مفهوم مدت، به معنای عام، اضافه نمی‌کند، بلکه نحوه‌ای از فکر یا اعتبار ذهن است.»[۲۹] بنابراین، دکارت می‌تواند بگوید که زمان فقط نحوه‌ای از فکر یا اعتبار ذهن است و یا، چنانکه متن فرانسوی کتاب *اصول فلسفه* بیان می‌دارد، «فقط نحوه‌ای از اعتبار این مدت است.»[۳۰] اشیاء مدت یا دوام دارند، ولی می‌توانیم به وسیلهٔ مقایسه‌ای این مدت‌ها را در ذهن اعتبار کنیم و در آن صورت ما تصور زمان را داریم، که مقدار مشترک مدتهای مختلف است.

۶ـ منشأ حرکت

پس در عالم مادی جوهر جسمانی را داریم، که آن را امتداد حرکت می‌دانیم، امّا چنانکه قبلاً ملاحظه شد، اگر نظریهٔ هندسی جوهر جسمانی را فی‌نفسه اعتبار کنیم، به تصور یک عالم ثابت ایستا می‌رسیم. زیرا تصور امتداد فی‌نفسه مستلزم تصور حرکت نیست.

---

۲۸. *اصول فلسفه*، ۱، ۵۶؛ *کلیات*، هشتم، ۲۶، مقایسه کنید با: نهم ب، ۴۹.
۲۹. *اصول فلسفه*، ۱، ۵۷؛ *کلیات*، هشتم، ۲۷، مقایسه کنید با: نهم ب، ۴۹ـ۵۰.
۳۰. همانجا.

بنابراین، حرکت بالضروره به عنوان امری زائد بر جوهر جسم می‌نماید. و در واقع حرکت در نظر دکارت حالتی از جوهر جسم است. بنابراین، باید دربارهٔ منشا حرکت تحقیق کنیم. و در این مرحله، دکارت تصور خداوند و فاعلیت الهی را به میان می‌آورد. زیرا خداوند اولین علت حرکت در عالم است. به علاوه، او مقدار متساوی و ثابتی از حرکت را در عالم حفظ می‌کند، به نحوی که هر چند نقل و انتقالی در حرکت واقع می‌شود، مقدار کلی آن ثابت باقی می‌ماند. «به نظر من واضح است که کسی غیر از خداوند نیست که با قدرت کاملهٔ خویش مادّه را با حرکت و سکون اجزای آن خلق کرده باشد، و با مشیت بالغهٔ خویش هم‌اکنون در عالم همان قدر حرکت و سکونی را که به هنگام خلق آن ایجاد کرده بود، حفظ می‌کند. زیرا هر چند حرکت فقط حالتی از احوال مادهٔ متحرک است، با وجود این ماده مقدار خاصی از حرکت را که هرگز قابل زیادت و نقصان نیست حفظ می‌کند، ولو اینکه در برخی از اجزاء آن گاهی حرکت بیشتر و گاهی حرکت کمتری وجود دارد...»[۳۱] می‌توان گفت که خداوند عالم را با مقدار معیّنی از نیرو آفریده است، و کل مقدار نیرو در عالم، با آنکه مستمراً از جسمی به جسم دیگر منتقل می‌شود، ثابت می‌ماند.

در ضمن باید توجه داشت که دکارت سعی می‌کند که بقای مقدار حرکت را از مقدمات مابعدالطبیعی، یعنی، از ملاحظهٔ کمالات الهی، استنتاج کند. «و نیز می‌دانیم که از کمالات خداوند، نه فقط این است که ذات او لایتغیر است، بلکه همچنین این است که فعل او به نحوی است که هرگز آن را تغییر نمی‌دهد. بنابراین، علاوه بر تغییراتی که در عالم مشاهده می‌کنیم و تغییراتی که به آنها اعتقاد داریم، زیرا خداوند این تغییرات را از طریق وحی آشکار ساخته است و علاوه بر تغییراتی که می‌دانیم در طبیعت واقع می‌شود یا در گذشته واقع شده است، بی‌آنکه مستلزم هیچ تبدّلی از قِبَلِ خالق باشد، از بیم نسبت دادن عدم ثبات به ذات او، نباید تغییرات دیگری را در آثار او فرض کنیم، از این بیان لازم می‌آید که چون خداوند هنگام خلق اجزاء ماده آنها را به طرق مختلف حرکت داده است، و چون همهٔ (اجزاء) را به نَسَق واحد و با همان قوانینی حفظ می‌کند که به هنگام خلقت آنها را مجبور به رعایت آن کرده است، او در ماده پیوسته مقدار ثابتی از حرکت را حفظ می‌کند.»[۳۲]

---

۳۱. *اصول فلسفه*، ۲، ۳۶؛ *کلیات*، هشتم، ۶۱، مقایسه کنید با: نهم ب، ۸۳.

۳۲. *اصول فلسفه*، ۲، ۳۶؛ *کلیات*، هشتم، ۶۱-۶۲؛ مقایسه کنید با: نهم ب، ۸۴.

۷ـ قوانین حرکت

همچنین سیاق کلام دکارت به گونه‌ای است که گویی می‌توان قوانین بنیادی حرکت را از مقدّمات مابعدالطبیعی استنتاج کرد. «از این واقعیت که خداوند به هیچ‌وجه معروض تغیّر و تبدل نیست و پیوسته عمل او بر نهج واحدی است، ما می‌توانیم به معرفت برخی از قواعدی که من آنها را قوانین طبیعت می‌نامم نائل شویم.»[۳۳] در تحریر لاتینی کتاب *اصول فلسفه*[۳۴] می‌خوانیم که «از صرف همین لایتغیر بودن خداوند یعنی قواعد یا قوانین طبیعت را می‌توان شناخت...»[۳۵] البته این نظر با عقیدهٔ دکارت که در فصل دوم به آن اشاره شد، دائر بر اینکه، علم طبیعت مبتنی بر مابعدالطبیعه است، یعنی مبادی علم طبیعت از مقدمات مابعدالطبیعی لازم می‌آید، مطابقت دارد.

قانون اول دکارت این است که هر چیزی، از آن حیث که وجود مستقل دارد، همیشه در همان حالت سکون یا حرکت باقی می‌ماند و هرگز جز به سبب فاعلیت چیزی دیگر متبدل نمی‌شود. هیچ جسم ساکنی هرگز بنفسه آغاز به حرکت نمی‌کند و هیچ جسم متحرکی بنفسه از حرکت باز نمی‌ماند. صدق این قضیه را می‌توان در رفتار اجسام پرتاب‌شده به وضوح مشاهده کرد. چرا توپی که به هوا پرتاب شده است پس از رها شدن از دست پرتاب‌کننده به حرکت خود ادامه می‌دهد؟ دلیل آن این است که طبق قوانین طبیعت «همهٔ اجسام متحرک مادام که حرکت آنها به وسیلهٔ اجسام دیگر متوقف نشده است به حرکت خود ادامه می‌دهند.»[۳۶] در مورد توپ، مقاومت هوا به تدریج از سرعت حرکت توپ می‌کاهد. نظریهٔ ارسطویی «حرکت قسری» و نیز نظریهٔ قوهٔ حرکت آنی که از سوی فلاسفهٔ قرن چهاردهم عنوان شده است هر دو به یکسان ردّ می‌شود.

قانون دوم این است که هر جسم متحرکی میل دارد که در یک خط مستقیم به حرکت خود ادامه دهد. اگر در حرکت خود دایره‌ای رسم کند، ناشی از برخورد آن با اجسام دیگر است. و هر جسمی که به این طریق حرکت کند پیوسته میل دارد که از مرکز دایره‌ای که رسم می‌کند دور شود. دکارت نخست برای این عمل یک دلیل مابعدالطبیعی ارائه می‌کند. «این قاعدهٔ پیشین مبتنی بر این واقعیت است که خداوند لایتغیر است و نیز آنکه

---

۳۳. *اصول فلسفه*، ۲، ۳۷؛ *کلیات*، نهم ب، ۸۴.

۳۴. دکارت این کتاب را در سال ۱۶۴۴ به زبان لاتینی و در سال ۱۶۴۷ به زبان فرانسه منتشر کرد ــ م.

۳۵. *کلیات*، هشتم، ۶۲.

۳۶. *اصول فلسفه*، ۲، ۳۸؛ *کلیات*، هشتم، ۶۳، مقایسه کنید با: نهم ب، ۸۵.

وی حرکت در ماده را با یک عمل بسیار بسیط حفظ می‌کند...»[۳۷] سپس به ذکر تأییدی تجربی در اثبات این قانون می‌پردازد.

«قانون سومی که من در طبیعت مشاهده می‌کنم این است که اگر جسم متحرکی که به جسمی دیگر برخورد می‌کند برای ادامهٔ حرکت در یک خط مستقیم نیروی کمتری از جسم دیگر که در برابر آن مقاومت می‌کند داشته باشد، جهت حرکت خویش را از دست می‌دهد، بدون آنکه چیزی از حرکت خویش را از دست داده باشد؛ و نیز آنکه اگر واجد نیروی بیشتری باشد جسم دیگر را به همراه خود حرکت می‌دهد و همان اندازهٔ حرکتی را که به جسم دیگر داده است از دست می‌دهد.»[۳۸] دوباره دکارت سعی می‌کند که این قانون را با توسل به لایتغیر بودن ذات خداوند ثبات فعل او و نیز با توسل به تأیید تجربی آن اثبات کند. به هر جهت به سختی می‌توان ادعا کرد که ارتباطی که دکارت میان لایتغیر بودن ذات الهی و ثبات فعل او از یک طرف و قوانین حرکت خویش از طرف دیگر بیان می‌دارد پایهٔ محکمی برای این عقیدهٔ او باشد که قوانین بنیادی علم طبیعت را می‌توان از علم مابعدالطبیعه استنتاج کرد.

۸ـ فعل خداوند در عالم

مطالبی که گفته شد همه حاکی از تصوّر «دئیستی»[۳۹] عالم است. تصویری که بالطبع به ذهن متبادر می‌شود. تصویر خدایی است که عالم را به مانند دستگاه عظیمی از اجسام متحرک آفرید. و آنگاه آن را به حال خویش رها ساخته است تا به حرکت خویش ادامه دهد. و این در واقع همان تصویری است که به ذهن پاسکال در کتاب *اندیشه‌ها*[۴۰] خطور کرده است. پاسکال در این کتاب می‌گوید: «نمی‌توانم دکارت را ببخشایم. او در تمامی فلسفهٔ خویش می‌خواسته است بی‌اعتنا از کنار خداوند عبور کند. ولی او چاره‌ای نداشت جز اینکه خداوند را وادار کند تا گویی با وارد آوردن فشاری عالم را به حرکت درآورد؛ پس از آن دیگر با خداوند کاری ندارد.» ولی چنانکه قصد دارم نشان دهم انتقاد پاسکال اغراق‌آمیز است.

---

۳۷. *اصول فلسفه*، ۲، ۳۹؛ *کلیات*، هشتم، ۵۶، مقایسه کنید با: نهم ب، ۸۶ـ۸۷.

۳۸. *اصول فلسفه*، ۲، ۴۰؛ *کلیات*، هشتم، ۶۵، مقایسه کنید با: نهم ب، ۸۶ـ۸۷.

39. deistic

40. Pensées, p.77

دیدیم که دکارت، برای اینکه عالم مخلوق بتواند به وجود خویش ادامه دهد، بر ضرورت حفظ و ابقای الهی تأکید می‌ورزید. و این حفظ و ابقاء از نظر وی مساوی و مساوق با خلقِ مُدام است. و اما، این نظریه خود ارتباط نزدیکی با نظریهٔ او درباره انفصال حرکت و زمان دارد. «تمام طول حیات مرا می‌توان به تعدادی نامتناهی از اجزاء تقسیم کرد که هیچ‌یک از آنها به هیچ‌وجه بستگی به جزء دیگر نداشته باشد، و بنابراین، از این واقعیت که من لحظهٔ پیش وجود داشته‌ام لازم نمی‌آید که باید هم‌اکنون هم باید موجود باشم، مگر آنکه در این لحظه علتی مرا از نو ایجاد کند، و به عبارت دیگر، مرا ابقا کند. در واقع برای همهٔ کسانی که به دقت در ماهیت زمان می‌نگرند کاملاً واضح و بدیهی است که، یک جوهر برای بقا در تمام لحظات دوام خود محتاج به همان قدرت و همان فعلی است که برای ایجاد و خلق مجدد آن، به فرض آنکه هنوز موجود نبود، لازم دارد. بنابراین نور فطرت به وضوح به ما نشان می‌دهد که تفاوت میان خلق و ابقا فقط یک تفاوت عقلی است.»[۴۱] زمان کمیّتی است منفصل. دکارت در *اصول فلسفه*[۴۲] می‌گوید که، زمان یا مدت اشیاء «چنان است که اجزاء آن تابع یکدیگر نیستند و هرگز معیّت در وجود ندارند، و در نامه‌ای به شانو[۴۳] می‌گوید که «همهٔ آنات مّدت آن (یعنی عالَم) مستقل از یکدیگرند.»[۴۴] بنابراین چون همهٔ آنات مدّت مستقل از یکدیگرند، آنات وجود من نیز منفصل و مستقل از یکدیگراند. و از این روی ضرورت خلق مجدّد مدام لازم می‌آید.

ولی دکارت گمان نمی‌کرد که در واقع امر هیچ‌گونه استمراری در حیات نفس موجود نباشد. و یا اینکه نفس در واقع مرکب از کثراتی از نفوس منفصل بدون هویت مشترکی باشد. و نیز فکر نمی‌کرد که هیچ استمراری در حرکت و زمان موجود نباشد. آنچه فکر می‌کرد این بود که خداوند با قدرت خلاّق لایزال خویش چنین استمراری را فراهم می‌سازد. و این حاکی از تصویری از عالم است که با تصوّر دئیستی از عالم که در فوق به آن اشاره شد کلاً تفاوت دارد. نظام طبیعت و توالی و تعاقبی که دکارت به قوانین طبیعت نسبت می‌دهد همه متکی بر خلاقیت لایزال خداوند است. درست همان‌طور که نه تنها

---

۴۱. *تأملات*، ۳؛ *کلیات*، نهم، ۳۹، مقایسه کنید با: هفتم، ۴۹.

۴۲. ۱، ۲۱؛ *کلیات*، هشتم، ۱۳، مقایسه کنید با: نهم ب، ۳۴.

43. Chanut

۴۴. *کلیات*، پنجم، ۵۳.

مبدأ وجود من، بلکه همچنین وجود مستمر من و استمرار نفس من تابع فعل خداونـد است، همچنان نیز هم وجود مستمر اشیاء مادی و هم استمرار حرکت تابع همان علت است. عالم در هر وجه مثبت و محصّلی و در هر آن نیازمند خداوند است.

۹ـ اجسام زنده

تاکنون ما ماهیت نفس را چیزی دانسته‌ایم که فکر می‌کند و مـاهیت جـوهر جسـمانی را چیزی که امتداد دارد. ولی به نحو اخص چیزی دربارهٔ اجسام زنده نگفته‌ایم، و لازم است در این باره تحقیق کنیم که چگونه دکارت آنها را تلقی می‌کرده است. دامنهٔ این مسئله به وضوح محدود به چیزی است که پیش از این گفتیم. زیرا فقط دو نوع جوهر مخلوق، یعنی جوهر روحانی و جوهر جسمانی وجود دارد. بنابراین مسئله این است که اجسام زنده به کدام نوع تعلق دارد. به علاوه پاسخ به این سؤال از همان آغاز روشـن است. زیـرا چـون اجسام زنده را دشوار می‌توان به صنف جواهر روحانی منسوب داشت، باید آنها را متعلق به ضعف جواهر مادی دانست. و اگر ماهیت جواهر مادی امتداد است، ماهیت اجسام زنده نیز باید امتداد باشد. وظیفهٔ ما اکنون عبارت از تحقیق دربارهٔ لوازم این قول است.

در بادی امر دکارت اصرار می‌ورزد که هیچ دلیل متقنی برای نسبت دادن عـقل بـه حیوانات وجود ندارد، و او خاصه متوسّل به فقدان هرگونه شواهد محکمی در تأیید این قول می‌شود که حیوانات به نحو معقول تکلم می‌کنند یا می‌توانند تکلّم کـنند. درست است که بعضی از حیوانات اعضایی دارند که آنها را قادر به ادای کلمات می‌کند. مـثلاً طوطی می‌تواند تکلّم کند، به این معنی که می‌تواند کلماتی را اداکند. ولی هیچ دلیلی در دست نیست که طوطی بتواند به نحو معقولی تکـلم کـند؛ یـعنی بـتوانـد دربـارهٔ آنـچه می‌گوید فکر کند، و معانی کلماتی راکه ادعا می‌کند بفهمد و یا اینکه بتوانـد عـلاماتی برای بیان افکار خـویش وضـع کـند. درست است کـه حـیوانـات عـلاماتی بـرای بـیان احساسات خویش نشان می‌دهند، ولی شواهد دالّ بر این است که این عمل به صرافت طبع صورت می‌گیرد و عملی از روی عقل نیست. از طرف دیگر افـراد انسـانی، حـتی ابله‌ترین آنها، می‌توانند کلماتی را برای بیان افکار خویش ترتیب دهند و افراد کر و لال می‌توانند علائم وضعی دیگری را برای بیان افکار خویش بیاموزند و یا اختراع کنند «و این امر فقط نشان نمی‌دهد که جانوران عقل کمتری از انسان دارند، بلکه نشان می‌دهد

که اصلاً هیچ عقلی ندارند، زیرا واضح است که برای قدرت تکلم استعداد بسیار قلیلی لازم است.»[۴۵] درست است که بسیاری از حیوانات در بعضی از اعمال مهارت بیشتری از خود نشان می‌دهند تا انسان، ولی این امر اثبات نمی‌کند که دارای موهبت نفس اند، اگر دارای چنین موهبتی بودند، مهارت برتر آنها نمودار نوعی برتری ذهن آنها بود، و در آن صورت تبیین عدم قدرت آنها برای زبان امری ممتنع می‌نمود. بلکه مهارت آنها «نشان می‌دهد که کلاً فاقد عقلند، و طبیعت است که به مقتضای اوضاع خاص اعضاء آنها عمل می‌کند، چنانکه ساعتی که صرفاً مرکب از پیچ و مهره است می‌تواند زمان را بسیار دقیق‌تر از انسانی که دارای آن همه خردمندی است اندازه‌گیری کند.»[۴۶]

بنابراین حیوانات فاقد عقل یا نفس‌اند. در این مورد حکمایِ مدرسی با دکارت توافق داشتند، ولی دکارت این نتیجه را می‌گیرد که حیوانات ماشینهای صرف و یا افزارهای خودکارند، و به این ترتیب نظریهٔ ارسطویی ـ مدرسی دائر بر وجود «نفوس» حساسه در حیوانات را محال می‌دانست.[۴۷] اگر حیوانات فاقد نفسی به معنایی باشند که نوع انسانی دارد، در آن صورت نمی‌توانند چیزی جز مادهٔ متحرک باشند. هنگامی که آرنو در مقام اعتراض می‌گوید که رفتار حیوانات را نمی‌توان بدون تصور «نفس»، (متمایز از بدن، ولی نه نفس فسادناپذیر) تبیین کرد، دکارت در پاسخ می‌گوید که «همهٔ اعمال جانوران شبیه به آن دسته از اعمال ماست که بدون کمک نفس واقع می‌شود. بنابراین، ما ناگزیر از قبول این نتیجه می‌شویم که نمی‌توانیم ورای اوضاع خاص اعضای آنها و تخلیهٔ مستمر روح حیوانی که به وسیلهٔ ضربان قلب به هنگام تلطیف خون ایجاد می‌شود در آنها هیچ اصل دیگری از حرکت قائل شویم.»[۴۸] دکارت در پاسخ به نامهٔ هنری مُور،[۴۹] مورّخ پنجم فوریهٔ ۱۶۴۹، در واقع تصریح می‌کند که «من هیچ حیوانی را از اصل حیات محروم نمی‌کنم،» و مقصود او این است که از توصیف حیوانات به عنوان موجودات زنده اَبا ندارد؛ اما دلیلی که اقامه می‌کند این است که حیات را عبارت از «فقط حرارت قلب»[۵۰] می‌داند.

---

۴۵. گفتار در روش، ۵؛ کلیات، ششم، ۵۸.
۴۶. گفتار در روش، ۵؛ کلیات، ششم، ۵۹.
۴۷. دکارت همچنین اندیشهٔ «نفس نباتی» را در گیاهان رد می‌کرد.
۴۸. پاسخ به اعتراضات، ۴، ۱؛ کلیات، هفتم، ۲۳۰، مقایسه کنید با: نهم، ۱۷۸-۱۷۹.
49. Henry More
۵۰. کلیات؛ پنجم، ۲۷۸.

همچنین «من از نسبت دادن احساس به آنها تا آن حدی که متکی بر اعضای بدن است ابائی ندارم.»[۵۱] ما تمایل داریم فکر کنیم که حیات حیوان چیزی بیش از اعمال مادی صرف است، زیرا در آنها اعمالی شبیه به اعمال خودمان مشاهده می‌کنیم؛ و چون ما حرکات ابدان خویش را به نفوس خویش نسبت می‌دهیم، طبعاً میل داریم که حرکات حیوانات را به یک اصل حیاتی نسبت دهیم. ولی تحقیق نشان می‌دهد که رفتار حیوان را می‌توان به نحوی جامع، بدون مداخلهٔ نفس و یا هر اصل حیاتی غیرقابل مشاهده توصیف کرد.

بنابراین دکارت آماده است بگوید که حیوانات ماشینها و یا افزارهای خودکار صرف‌اند. و نیز آمادگی آن را دارد که همین نکته را دربارهٔ بدن انسان بگوید. بسیاری از اعمال بدنی ما بدون دخالت نفس ادامه می‌یابد. تنفس، هضم، گردش خون همه به صرافت طبع جریان دارد. درست است که فی‌المثل راه رفتن ما امری ارادی است؛ ولی نفس به نحو بی‌واسطه اعضاء و جوارح ما را تحریک نمی‌کند؛ بلکه کار آن این است که روح حیوانی در غدهٔ صنوبری را تحت تأثیر قرار می‌دهد، و کار آن این نیست که حرکت یانیروی جدیدی ابداع کند، بلکه این است که جهت آن را تغییر دهد و یا حرکتی را که در اصل مخلوق خداوند است به کار برد. بنابراین، بدن انسان مانند ماشینی است که تا حد زیادی می‌تواند به خودی خود کار کند، هر چند نیروی آن می‌تواند به طرق مختلف به وسیله کارگر به کار برده شود. «فرق میان بدن انسان زنده با انسان مرده درست مانند فرق میان یک ساعت یا وسیلهٔ خودکار دیگر است (یعنی ماشینی که به خودی خود حرکت می‌کند)، وقتی که کوک می‌شود و در خود واجد اصل مادی همهٔ آن حرکاتی است که برای آن طراحی شده است و نیز دارای همهٔ چیزهایی است که برای فعل آن لازم است، یا همان ساعت یا همان ماشین وقتی که کار آن مختل می‌شود و اصل حرکت آن، معطّل می‌ماند.»[۵۲]

نظریهٔ دکارت را دربارهٔ حیوانات می‌توان از دو دیدگاه مختلف موردنظر قرار داد. از دیدگاه انسان‌شناسی این نظریه مبین تمجید انسان و یا اثبات مجدد مرتبهٔ ممتاز و یگانهٔ اوست و در مقابل نظریهٔ کسانی است که اختلاف میان انسان و حیوان را اختلاف تشکیکی می‌دانند. و این تفسیری نیست که صرفاً ساخته مورخان باشد؛ زیرا خود دکارت مبانی این تفسیر را فراهم ساخته است. مثلاً در رسالهٔ *گفتار در روش* اظهار

---

۵۱. همانجا.

۵۲. *انفعالات نفسانی*، ۱، ۶؛ *کلیات*، یازدهم، ۳۳۰-۳۳۱.

می‌دارد که «بعد از خطای کسانی که وجود خداوند را انکار می‌کنند... هیچ خطایی در گمراه کردن نفوس ضعیف از صراط مستقیم فضیلت مؤثرتر از این خطا نیست که گمان کنیم نفس حیوان و نفس ما از یک جنس است و بنابراین ما هم مانند مور و مگس پس از این زندگانی بیم و امیدی نباید داشته باشیم. در واقع وقتی دانستیم که نفس انسان و حیوان تا چه حد با هم تفاوت دارند، بهتر می‌توانیم دلایل استقلال ماهیت نفس از بدن و در نتیجه بقای نفس پس از فنای بدن را فهم کنیم.»[۵۳] و نیز در نامهٔ خویش مارکوئس آو نیوکاسل[۵۴] به مونتنی[۵۵] و شارون[۵۶] اشاره می‌کند و می‌گوید که مونتنی انسان را به عبث با حیوانات مقایسه کرده است و در عین حال شارون با قول به اینکه فرق میان فرزانگان و عوام مانند فرق میان عوام و بهائم است، به نحو ضمنی اشعار داشته است که اختلاف میان انسان و حیوانات از حیث مراتب تشکیکی است و میان آنها اختلافی اساسی وجود ندارد.

از طرف دیگر، تفسیر دکارت از حیوانات به عنوان ماشین، هر چند تفسیری خام باشد امّا مطابق با آن تفکیکی است که در اصل میان دو عالم روح و ماده قائل شده است. این تفسیر نمودار و یا حاکی از کوششی برای تبدیل و تحویل همهٔ علوم به علم طبیعت است و می‌گوید که در علم طبیعت اصول دیگری جز اصول علم هندسه یا ریاضیات انتزاعی مورد قبول یا تمنای او نیست.[۵۷] تمامی عالم ماده را می‌توان به عنوان یک نظام مکانیکی مورد بحث قرار داد و هیچ نیازی به دخالت دادن و یا ملاحظهٔ عللی جز علل فاعلی نیست. علیت غائی، نظریه‌ای است کلامی و هر چند صادق باشد، جائی در علم طبیعت ندارد. تبیین اشیاء با علل غائی، «نفوس»، مبادی حیاتی خفیّه و نیز با صور نوعیّه نمی‌تواند موجب اعتلا و ارتقای علم طبیعت گردد. و همان اصولی که برای تبیین اجسام غیر ذیروح به کار می‌رود باید در مورد اجسام ذیروح نیز مورد استفاده قرار گیرد.

---

۵۳. *گفتار در روش*، ۵؛ *کلیات*، ششم، ۵۹.

54. Marquis of newcastle 55. Montagne 56. Charron

۵۷. *اصول فلسفه*، ۲، ۶۴؛ *کلیات*، هشتم، ۷۸-۷۹؛ مقایسه کنید با: نهم ب، ۱۰۱-۱۰۲.

فصل ششم

دکارت (۵)

۱ـ آگاهی انسان از اختیار

این که انسان دارای اختیار است، یا دقیق‌تر بگوییم. این که من دارای اختیارم ـ از اولیّات است، به این معنی که آگاهی من از آن، از حیث منطقی، مقدم بر آگاهی من از فکر می‌کنم پس هستم است. زیرا دقیقاً دارای اختیار بودن است که مرا مجاز می‌دارد که مسامحةً شک افراطی کنم. من میل فطریی برای اعتقاد به وجود اشیاء مادی و براهین ریاضی دارم و شک کردن دربارهٔ این امور، خاصه دربارهٔ ریاضیات، مستلزم سعی و انتخاب ارادی است. بنابراین «هر کسی که در نهایت امر، ما را آفریده باشد، حتی اگر ثابت شود که قادر مطلق و فریبکار است، باز هم در خود اختیاری را احساس می‌کنیم که از طریق آن می‌توانیم از قبول چیزهایی به نام امور حقیقی و مسلم که دربارهٔ آنها معرفت یقینی نداریم، خودداری کنیم و نگذاریم که هرگز دچار فریب شویم.»[1] این که ما دارای چنین اختیاری هستیم در واقع امری بدیهی است. پیش از این برهان بیّنی برای این امر اقامه کردیم، زیرا در عین این که سعی کردیم که همه چیز را مورد شک قرار دهیم و حتی فرض کردیم که کسی که ما را آفریده است قدرت نامتناهی خویش را به هر طریق برای فریب دادن ما به کار می‌برد، با وجود این نوعی اختیار در خود ادراک می‌کردیم به نحوی

---

۱. *اصول فلسفه*، ۱، ۶؛ *کلیات*، هشتم، ۶، مقایسه کنید با: نهم ب، ۲۷.

که می‌توانستیم از اعتقاد به آن چیزی که برای ما کاملاً یقینی و مسلم نبود سرباز زنیم. ولی آن چیزی که نمی‌توانستیم در چنین لحظه‌ای مورد شک قرار دهیم از بدیهی‌ترین و واضح‌ترین اموری است که می‌توانیم به آن علم داشته باشیم.»[۲] توانایی به‌کار بردن شکِ روشی، مستلزم اختیار است. در واقع آگاهی از اختیار یا آزادی «تصوری فطری» است.

قدرت بر فعل اختیاری بزرگترین کمال انسان است و با بکار بردن آن «به نحو خاصی حاکم بر اعمال و افعال خویشیم و در نتیجه مستوجب مدح و ذمّ می‌شویم.»[۳] در واقع سنت جاری ستایش و نکوهش خود و دیگران در اعمال، مبین بداهت ذاتی اختیار انسان است، ما همه بالطبع ادراک می‌کنیم که انسان مختار است.

۲ـ اختیار و خداوند

بنابراین، ما دربارهٔ این که انسان واجد اختیار است یقین داریم و این یقین ما از حیث منطقی بر یقین ما دربارهٔ وجود خداوند تقدم دارد. ولی همینکه وجود خداوند اثبات شد، لازم می‌آید که اختیار انسان را در پرتو آنچه دربارهٔ خداوند می‌دانیم مورد بررسی مجدد قرار دهیم. زیرا می‌دانیم که خداوند نه فقط به هر چه هست یا خواهد بود، علم ازلی و ابدی دارد، بلکه، علاوه بر آن، خود آن را مقدّر می‌کند. بنابراین، این سؤال پیش می‌آید که چگونه اختیار انسان با تقدیر الهی قابل تطبیق است.

دکارت در کتاب *اصول فلسفه*، از ارائهٔ راه حل محصلی برای این مسئله خودداری می‌کند. و این خودداری او موافق با عزم جزم او دائر بر احتراز از مشاجرات کلامی است. ما از دو چیز اطمینان داریم. اولاً از اختیار خویش اطمینان داریم و ثانیاً به وضوح و تمایز درمی‌یابیم که خداوند قادر مطلق است و همهٔ حوادث را از پیش مقدّر می‌کند. ولی از این امر لازم نمی‌آید که راجع به این که چگونه مشیت ازلی خداوند اعمال اختیاری انسان را مقدّر ناکرده می‌گذارد. انکار اختیار انسان به جهت قول به مشیت سابقه الهی نامعقول است. «زیرا شک دربارهٔ چیزی که در درون خویش ادراک و تجربه می‌کنیم فقط به این دلیل که مطلبی را که بنا به طبیعت خویش خارج از حیطه درک و فهم انسان است ادراک

---

۲. *اصول فلسفه*، ۱، ۶؛ *کلیات*، هشتم، ۶، مقایسه کنید با: نهم ب، ۲۷.

۳. *اصول فلسفه*، ۱، ۳۹، *کلیات*، هشتم، ۱۸، مقایسه کنید با: نهم ب، ۴۰.

نمی‌کنیم، نامعقول است.»[۴] عاقلانه‌ترین کار این است که اذعان کنیم که در راه حل این مسئله ورای قدرت فهم ماست. «اشکالی متوجه ما نخواهد بود که اگر به یاد آوریم که فکر ما متناهی است و این که قدرت کاملهٔ خداوند نامتناهی است، زیرا خداوند با قدرت خود نه تنها به هر چه هست و خواهد بود علم ازلی دارد، بلکه همچنین هر چه هست خواهد بود متعلّق اراده و مشیت سابقهٔ اوست.»[۵]

اما در واقع دکارت خود از این موقف راضی نبود، زیرا آراء خویش را دربارهٔ مسائل کلامی مربوط به اختیار انسان ابراز می‌کرد. به علاوه در مواقع مختلف، به طرق مختلف سخن می‌گفت. مثلاً تا آنجا پیش رفت که در مشاجره‌ای که میان پروتستانهای هلند درگرفته بود نظر خویش را اعلام کرد، وگفت که با پیروان گومار[۶] موافق است نه با پیروان آرمینیوس.[۷] این مساوی با این قول بود که وی نظریهٔ تقدیر ازلی به معنای اخص را ترجیح می‌دهد. و چون پای یسوعیان را به میان کشید و مخالفت خویش را با آنان اعلام داشت،[۸] ظاهراً وی آیین یانسن[۹] را بر آیین مولینا[۱۰] ترجیح می‌داده است. پیروان یانسن تعلیم می‌دادند که لطف الهی مقاومت‌ناپذیر است، و تنها اختیاری را که در واقع جایز می‌دانستند مساوی با نوعی صرافت طبع بود. می‌توان عملی را بدون قهر و جبر انجام داد، ولی با وجود این آن عمل با کشش «سرور و ابتهاج» زمینی یا آسانی متعین می‌شود. پیروان مولینا معتقد بودند که عمل اراده است که لطف الهی را مؤثر می‌سازد، و علم سابق الهی ارادهٔ جزافیهٔ انسان را مخدوش و یا معدوم نمی‌کند. اینکه دکارت همدلیی با پیروان یانسن داشته است جای شگفتی نیست، وقتی انسان این گفتار او را به یاد می‌آورد که «برای اینکه مختار باشم لازم نیست که انتخاب این یا آن یک از دو ضدّ شقّ برایم علی‌السّویّه باشد. بلکه هر چه بیشتر یک طرف را ترجیح دهم، به همان اندازه فعل انتخاب و اختیار آزادانه صورت می‌گیرد، خواه این ترجیح از آن جهت باشد که خیر و حقیقت را به وضوح در آن طرف می‌بینم، و خواه از آن جهت که خداوند باطن اندیشهٔ مرا چنین سرشته است، بدون شک لطف الهی و معرفت فطری نه تنها از اختیار من

۴. *اصول فلسفه*، ۱، ۴۱؛ *کلیات*، هشتم، ۲۰، مقایسه کنید با: نهم ب، ۴۲.

۵. همانجا.

6. Gomar

7. Arminians

۸. *گفتگو با بورمان*، تصحیح Ch. Adam، ص ۸۱.

9. Jansenism

10. Molinism

نمی‌کاهد، بلکه برعکس بر آن می‌افزاید و آن را تحکیم مـی‌بخشد. بـنابرایـن، آن ارادهٔ جزافیّه‌ای که من به هنگام فقدان دلیل برای گرایش به یکی از دو وجه احساس می‌کنم نازلترین مرتبهٔ اختیار است و بیشتر نشان فقدان علم است تا کمال اراد.»[۱۱] درست است که اگر قصد دکارت بیان آراء طرفداران ارادهٔ جزافیه بوده است، نظریهٔ آنان را به درستی نشان نداده است. زیرا او ظاهراً نظریهٔ آنان را به معنای حالت عدم وجه که ناشی از فقدان علم است تفسیر کرده است، در صورتی که منظور آنان قوهٔ اختیار یکی از دو ضدّ است، حتی وقتی که شرایط لازم برای انتخاب عاقلانه، من‌جمله، علم، موجود باشد. در عین حال، او مسلماً فکر می‌کرد که هر چه بیشتر اراده متوجه انتخاب امر قابل ترجیح عینی باشد خواه اینکه ناشی از لطف الهی و با علم فطری باشد به همان نسبت اختیار ما بیشتر است؛ و ظاهراً می‌خواهد به نحو ضمنی بگوید که توانایی انتخاب دیگر ذاتاً متعلّق به اختیار حقیقی نیست. بنابراین، در نامه‌ای به مِرسن[۱۲] می‌گوید «من، متناسب با دلایل و جهات بیشتری که مرا وادار به فعلی می‌کند، با اختیار بیشتر به سوی آن فـعل حـرکت می‌کنم؛ زیرا مسلم است که در آن صورت ارادهٔ من با سهولت و صـرافت بـیشتری بـه حرکت می‌آید.»[۱۳]

ولی دکارت در مکاتبات خویش با الیزابت،[۱۴] شاهزادهٔ بوهمیا،[۱۵] بـه طـرز دیگـری سخن می‌گوید، و موقفی شبیه به موقف یسوعیان اتخاذ می‌کند. بـه ایـن تـرتیب کـه او تشبیهی بر ما عرضه می‌کند. پادشاه فرمان می‌دهد که دو تن که همه می‌دانند که دشمن یکدیگرند، در زمانی معین، در مکانی معین حاضر شوند. پادشاه کاملاً واقف است که (به دنبال آن) جنگی میان آنها در خواهد گرفت؛ و می‌باید گفت که پـادشاه آن را اراده کرده است، ولو اینکه چنین چیزی تخطّی از فرمان اوست. ولی هر چند او این جنگ را از پیش دیده و اراده کرده است، ولی به هیچ‌وجه نمی‌توان گفت که او علت موجبهٔ ارادهٔ آن دو تن است. عمل آنان ناشی از اختیار آنان است. به همین نحو خداوند همهٔ اعمال انسان را از پیش می‌بیند و با مشیت سابق مقدّر می‌کند، ولی ارادهٔ انسان را تعیین نمی‌کند. بـه

۱۱. *تأملات*، ۴؛ *کلیات*، هفتم، ۵۷ـ۵۸.

12. Mersenne

۱۳. *کلیات*، سوم، ۳۸۱ـ۳۸۲.

14. Elizabeth

15. Bohemia

عبارت دیگر خداوند فعل اختیاری انسان را از آن جهت از پیش می‌بیند که او (یعنی انسان) آن را انجام خواهد داد، ولی او (یعنی انسان) آن را نه از آن جهت انجام خواهد داد که خدا آن را از پیش می‌داند.

ظاهر قضیه این است که دکارت، وقتی که دربارهٔ مسائل کلامی مربوط به اختیار بحث می‌کند، راه حل‌های کم و بیش ارتجالی اتخاذ می‌کند و هیچ کوشش واقعی در رفع تناقض آنها به کار نمی‌برد.[۱۶] آنچه در واقع مورد توجه او بود مسئله خطا بود. او می‌خواست بر مسئله اختیار انسان برای عدم تصدیق یک قضیه، وقتی که آن قضیه محل شک است، و در عین حال بر جواز تصدیق ضروری قضیه، وقتی که صدق آن با یقین ادراک شود تأکید کند. ما با اختیار خطا را قبول یا رد می‌کنیم. بنابراین خداوند مسئول نیست. ولی حقیقتی که به وضوح ادراک شود به مانند اشراقی الهی خود را بر ذهن تحمیل می‌کند.

۳ـ اخلاق موقّت و علم اخلاقی

با فرض قبلی، آزادی انسان، می‌توانیم نظریهٔ اخلاقی دکارت را مورد تحقیق قرار دهیم. دکارت، در رسالهٔ *گفتار در روش*[۱۷] پیش از پرداختن به کاربرد روش شک خود، نوعی اخلاق موقت را برای خود مطرح می‌کند. بنابراین تصمیم می‌گیرد که از قوانین و آداب و رسوم سرزمین خویش پیروی کند، در اعمال خویش استوار و مصمم باشد و با اعتقاد تام حتی از عقاید مظنون (عقایدی که هنوز به نحو مسلم اثبات نشده است) وقتی که ذهن آنها را با حسن قبول تلقی کرد، پیروی کند. همچنین تصمیم می‌گیرد که بکوشد تا پیوسته بر خویشتن و نه بر بخت غلبه کند و امیال خویش را تغییر دهد نه آنکه سعی کند که نظام عالم را دگرگون سازد، بالاخره تصمیم می‌گیرد که تمامی عمر را در پرورش عقل خویش و در حصول حداکثر پیشرفت و کمال در جستجوی حقیقت مصروف دارد.

پیداست که این‌گونه مواعظ و تصمیمات برنامهٔ شخصی حاضر و آماده‌ای را برای دکارت تشکیل می‌دهد، این‌گونه مواعظ با «عالیترین و کاملترین علم اخلاق که، با فرض

---

۱۶. در این باره مراجعه به کتاب *آزادی نزد دکارت و الهیات* (*La Liberté chez Descartes et la théologie*) ممکن است سودمند باشد. نگاه کنید به کتابنامه.

۱۷. *کلیات*، ششم، ۲۲-۲۸.

قبلی شناخت کامل علوم دیگر، آخرین درجهٔ حکمت است، بسیار فاصله دارد.»[۱۸] ولی دکارت هرگز این علم کامل اخلاق را به (تفصیل) تدوین نکرد. او بی‌شک احساس نمی‌کرد که در وضعی باشد که بتواند به چنین کاری بپردازد. به هر تقدیر به هر دلیلی که باشد، علم اخلاق در نظام دکارتی جایی ندارد، هر چند طبق برنامه‌ای که طرح کرده است باید در رأس همهٔ علوم باشد.

با وجود این دکارت دربارهٔ مطالب اخلاقی و موضوعاتی که با علم اخلاق ارتباط دارد چیزهایی نوشته است. ما می‌توانیم پیش از هر چیز اقوال او را دربارهٔ انفعالات و تأثرات نفس از آن حیث که با فلسفهٔ اخلاق او مرتبط است مورد ملاحظه قرار دهیم.

۴ـ انفعالات نفسانی و ضبط آنها

تحلیل دکارت از انفعالات نفسانی متضمن نظریهٔ تأثیر متقابل نفس و بدن است. یعنی او بر آن است که انفعال به وسیلهٔ بدن در نفس تهییج و ایجاد می‌شود. «آنچه در نفس انفعال است، به معنای عام، در بدن فعل است.»[۱۹] به معنای کلی کلمه، «انفعالات» و ادراکات یکی است. «ما معمولاً می‌توانیم از همهٔ انواع ادراک و یا صور معرفت که در ما موجود است به انفعالات تعبیر کنیم، به سبب آنکه غالباً نفس ما نیست که ماهیت آنها را می‌سازد، همچنین به سبب آنکه همیشه نفس آنها را از اشیائی که صورت آنها در ذهن موجود است دریافت می‌کند.»[۲۰] ولی اگر به معنای محدودتری تعبیر شود، و به همین معنی است که کلمهٔ «انفعالات» در عبارت زیر به کار رفته است: «می‌توانیم آنها را کلاً به عنوان ادراکات، احساسات یا هیجانات نفس تعریف کنم که ما آنها را مخصوصاً با نفس ارتباط می‌دهیم و نوعی حرکت روح آنها را ایجاد، حفظ و تقویت می‌کند»[۲۱] دکارت در تبیین این تعریف نسبتاً مبهم نکات زیر را متذکر می‌شود. انفعالات را می‌توان ادراکات نامید، وقتی که این کلمه برای دلالت بر همهٔ افکاری که اعمال نفس نیست به کار می‌رود. (به این ترتیب ادراکات واضح و متمایز از اعمال نفس است.) می‌توان آنها را احساسات

۱۸. *اصول فلسفه*، نامهٔ مقدماتی، *کلیات*، نهم ب، ۱۴.
۱۹. *انفعالات نفسانی*، ۱،۲؛ *کلیات*، یازدهم، ۳۲۸.
۲۰. *انفعالات نفسانی*، ۱، ۱۷؛ *کلیات*، یازدهم، ۳۴۲.
۲۱. *انفعالات نفسانی*، ۱، ۲۷؛ *کلیات*، یازدهم، ۳۴۹.

نامید، زیرا نفس آنها را به درون خود می‌پذیرد. و می‌توان، با دقت بیشتر، آنها را هیجانات نامید، زیرا در میان همهٔ افکاری که نفس می‌تواند داشته باشد، هیجانات است که بیش از همه نفس را مستعد تشویش و اضطراب می‌کند. قید «که ما آنها را مخصوصاً با نفس ارتباط می‌دهیم» در تعریف بدان سبب مندرج شده است که شامل احساساتی چون بو، صدا، و رنگ که آنها را به اشیاء خارجی نسبت می‌دهیم نشود و نیز طارد احساساتی چون گرسنگی، تشنگی شود که آنها را به بدنهای خود مرتبط می‌دانیم. ذکر تأثیر علّی «روح» در تعریف بدان سبب آمده است که شامل امیالی که خود نفس ایجاد می‌کند نشود. پس تأثرات و انفعالات نفس عبارت از هیجانات نفس است که بدن ایجاد می‌کند؛ و البته باید آنها را از ادراکی که ما از این انفعالات داریم متمایز ساخت. هیجان ترس و ادراکِ واضح ترس و ماهیت آن یکسان نیست.

دکارت می‌گوید انفعالات، «در ماهیت خویش همه نیک است»؛[۲۲] ولی می‌توان از آنها سوء استفاده کرد، و می‌توان بیش از حد به آنها مجال رشد داد. بنابراین باید بر آنها چیره شد، ولی انفعالات «مطلقاً تابع افعالی است که حاکم و مدبّر آنهاست، و فقط بی‌واسطه ممکن است به وسیلهٔ نفس دگرگون شود.» یعنی انفعالات تابع شرایط بدنی است و شرایط بدنی آنها را تهییج می‌کند؛ همهٔ آنها معلول نوعی حرکت روح حیوانی‌اند.

بنابراین نتیجه به طبع این خواهد بود که برای مهار کردن آنها باید علل طبیعی ایجاد کنندهٔ آنها را تغییر دهیم، نه آنکه سعی در طرد آنها کنیم بی‌آنکه کاری برای تغییر علل آنها انجام دهیم. زیرا مادام که علل باقی می‌ماند تشویش و اضطراب نفس نیز باقی است. بهترین کاری که می‌توان کرد این است که «تسلیم آثار و نتایج آن نشویم و بسیاری از حرکاتی راکه بدن را مستعدّ آنها می‌سازد مهار کنیم. مثلاً اگر خشم موجب می‌شود که ما دست را برای ضربه زدن بلند کنیم معمولاً اراده می‌تواند آن را مانع شود؛ اگر ترس پاهایمان را برای فرار برمی‌انگیزد، اراده می‌تواند آنها را از حرکت بازدارد، و در موارد دیگر نیز چنین است.»[۲۳] ولی اگرچه ما طبیعتاً مهار کردن غیرمستقیم انفعالات را به عنوان تغییر شرایط طبیعی ایجادکنندهٔ آنها تا آن حد که برای ما ممکن است تفسیر می‌کنیم، دکارت تفسیری نسبتاً متفاوت عرضه می‌کند. زیرا او بر آن است که ما می‌توانیم

۲۲. *انفعالات نفسانی*، ۳، ۲۱۱؛ *کلیات*، یازدهم، ۴۸۵.

۲۳. *انفعالات نفسانی*، ۱، ۴۶؛ *کلیات*، یازدهم، ۳۶۴.

انفعالات را به نحو غیرمستقیم «با تصوّر اموری که معمولاً ملازم، انفعالات مطلوب ما و ضد انفعالاتی است که ما خواهان ترک آنهاییم، مهار کنیم. بنابراین، برای ایجاد جرأت در خود و زدودن ترس، کافی نیست که اراده را وادار به چنین کاری کنیم، بلکه علاوه بر آن باید خود را وادار کنیم که دلایل و جهات یا مثالهایی که ما را قانع می‌کند که خطر بزرگ نیست مورد اعتبار قرار دهیم...»[۲۴] اما این تفسیر طاردِ تفسیر اول نیست، بلکه حیله است که باید، هنگامی که به آسانی و مستقیماً نتوانیم علل خارجی انفعالی را تغییر دهیم بدان توسل جوییم.

۵ـ ماهیّت خیر

ولی چون انفعالات «ممکن است فقط با دخالت میل که انفعالات آن را برمی‌انگیزند ما را به هر نوع عملی وادار کند، پس ما باید مخصوصاً در تنظیم و ترتیب میل دقت کنیم و فایده اصلی اخلاق هم عبارت از همین امر است.»[۲۵] بنابراین، این مسئله مطرح می‌شود که چه وقت میل خوب است و چه وقت بد؟ پاسخ دکارت این است که میل هنگامی خوب است که از معرفت حقیقی ناشی شود و هنگامی بد است که مبتنی بر نوعی خطا باشد. ولی چه معرفتی است که سبب خوبی میل می‌شود؟ ظاهراً تعبیرات دکارت چندان واضح نیست. او در واقع می‌گوید که «خطایی که ما غالباً در مورد امیال مرتکب می‌شویم این است که به نحو کافی اموری را که ناشی از ماست از اموری که ناشی از ما نیست متمایز نمی‌کنیم؛ ولی علم به اینکه چیزی ناشی از اراده و اختیار ماست و صرفاً رویدادی نیست که عارض ما می‌شود و باید آن را به بهترین وجه تحمل کنیم، سبب نمی‌شود که میل به آن بالضرورهٔ میل خوبی باشد. ولی دکارت البته بر این امر وقوف دارد، و می‌افزاید که باید «سعی کنیم که خیر آن چیزی که متعلق میل ماست به نحو بسیار واضح بر ما معلوم باشد و آن را با توجه تامّ مورد مداقّه قرار دهیم.»[۲۶] شاید قصد او این است که شرط اول اختیار اخلاقی تمییز میان چیزی است که در قدرت ماست و چیزی که تحت قدرت و حکم ما نیست. حوادثی که تحت قدرت ما نیست مقدّر مشیت الهی

---

۲۴. *انفعالات نفسانی*، ۱، ۴۵؛ *کلیات*، یازدهم، ۳۶۲ـ۳۶۳.

۲۵. *انفعالات نفسانی*، ۲، ۱۴۴؛ *کلیات*، یازدهم، ۴۳۶.

۲۶. *انفعالات نفسانی*، ۲، ۱۴۴؛ *کلیات*، یازدهم، ۴۳۷.

است و باید تسلیم آنها بود. ولی در آن صورت پس از حصول علم یقینی دربارهٔ آنچه در حیطهٔ قدرت ماست باید میان خیر و شر تمیز بنهیم. و پیروی راه فضیلت عبارت از انجام دادن اعمالی است که ما خود آن را بهترین عمل می‌دانیم.[۲۷] دکارت در نامهٔ مورخ ۱۶۴۵ خود به شاهزاده الیزابت، در ضمن شرحی دربارهٔ کتاب در زندگی *سعادتمندانه*[۲۸] اثر سنکا،[۲۹] این موضوع را بیشتر بسط می‌دهد. تملک سعادت، زیستن در سعادت «چیزی جز کمال قناعت و خرسندی روح نیست.»[۳۰] اموری که این کمال خرسندی و رضا را به ما می‌بخشد چیست؟ این امور بر دو نوع است. اول آنهایی که ناشی از ماست یعنی فضیلت و حکمت. دوم اموری چون شرف، ثروت و تندرستی که (لااقل نه کلاً) ناشی از ما نیست. ولی اگر چه خرسندی کامل مقتضی وجود هر دو نوع خیر است همّ ما خاصه مصروف به نوع اول است، یعنی مصروف به اموری است که ناشی از ماست و در نتیجه برای همه قابل حصول است.

برای وصول به سعادت به این معنی محدود سه قاعده را باید رعایت کرد. به عقیدهٔ دکارت، اینها قواعدی است که قبلاً در گفتار در روش داده شده است؛ ولی در عمل او قاعدهٔ اول را تغییر می‌دهد و معرفت را جانشین مواعظ موقت می‌کند. قاعدهٔ اول به کار بردن هر کوششی است برای دانستن اینکه در همهٔ رویدادهای زندگی چه چیزی باید انجام داد و چه چیزی نباید انجام داد. قاعدهٔ دوم عبارت از داشتن عزم ثابت و راسخی برای اجرای اوامر عقل است بدون آنکه تحت تاثیر انفعالات یا شهوات قرار گیرد. «و فکر می‌کنم که راسخ بودن در این عزم است که باید فضیلت دانسته شود.»[۳۱] قاعدهٔ سوم این است که همهٔ خیرهایی را که واجد آنها نیستیم خارج از حیطهٔ قدرت خویش تلقی کنیم، و خود را چنان عادت دهیم که آنها را متعلق میل خویش قرار ندهیم؛ «زیرا چیزی جز میل و تأسف مانع از خرسندی و رضای ما نمی‌شود.»[۳۲]

با این همه چنین نیست که هر میل با سعادت ناسازگار باشد، بلکه فقط آن میلهایی با آن ناسازگار است که ملازم با ناشکیبایی یا حزن باشد. «همچنین ضروری نیست که عقل ما هرگز خطا نکند. کافی است که وجدان ما گواهی دهد که ما در عزم و فضیلت پیوسته

---

۲۷. *انفعالات نفسانی*، ۲، ۱۴۴؛ *کلیات*، یازدهم، ۴۳۶ و ۴۴۲.

28. De Vita beata

29. Seneca

۳۰. *کلیات*، چهارم، ۲۶۴.

۳۱. *کلیات*، چهارم، ۲۶۹.

۳۲. *کلیات*، چهارم، ۲۶۶.

درصدی عمل به اموری بوده‌ایم که آنها را بهترین عمل تشخیص داده‌ایم و بنابراین برای رضا و خرسندی ما در این زندگی فقط فضیلت کفایت می‌کند.»[۳۳]

واضح است که این‌گونه ملاحظات دربارهٔ مضمون اخلاق یعنی دربارهٔ حکم انضمامی عقل چیزی به ما نمی‌گوید. ولی دکارت معتقد بود که، پیش از شرح و بسط دربارهٔ امکان وجود اخلاق علمی، بیش از هر چیز علم به طبیعت انسان ضرورت دارد؛ و او مدعی چنین کاری نبود. بنابراین، او خود را در وضعی احساس نمی‌کرد که اخلاق علمیی راکه، برنامهٔ نظام او اقتضا می‌کرد بسط دهد. اما در یکی دیگر از نامه‌های خود به شاهزاده الیزابت دربارهٔ مسائل اخلاقی می‌گوید که سِنِکا را حذف خواهد کرد و آراء خاص خویش را ابراز خواهد داشت؛ و در ادامهٔ سخن خویش می‌گوید که برای حکم درست اخلاقی دو چیزِ لازم است، نخست معرفت به حقیقت و دیگر عادت به حفظ و تصدیق این معرفت در همهٔ مواردی که لازم باشد. و این معرفت متضمن معرفت خداوند است؛ «زیرا این معرفت به ما می‌آموزد که هر چه راکه روی می‌دهد با حسن نظر بپذیریم، و صراحتاً آن را نازل از جانب خداوند بدانیم.»[۳۴] ثانیاً لازم است که ماهیت نفس را به عنوان جوهری قائم به خود، مستقل از بدن و شریف‌تر از بدن و باقی، بدانیم سوم اینکه باید به وسعت و دامنهٔ عالم پی‌ببریم و عالم را عالمی متناهی که صرفاً برای مصالح ما آفریده شده است نپنداریم. چهارم اینکه هر کسی باید در نظر آورد که جزئی از یک کل بزرگتر یعنی عالم، و به نحو اخص جزئی از یک دولت، جامعه و خانواده است و باید منافع کل را ترجیح دهد و چیزهای دیگری هست که معرفت آنها مطلوب است؛ مثلاً ماهیت انفعالات خصوصیت قوانین اخلاقی جامعه ما و غیره. کلاً چنانکه دکارت در نامه‌های دیگر گفته است کمال خیر «عبارت از عمل به فضیلت و یا واجد بودن همهٔ کمالاتی است که اکتساب آنها در اختیار است و نیز رضایت خاطری است که از اکتساب فضایل لازم می‌آید.»[۳۵] و «کاربرد صحیح عقل برای راه بردن زندگی فقط عبارت از مداقه و بررسی ارزش همهٔ کمالات جسم و روح بدون تسلیم به انفعالات است که می‌توان آنها را با کوشش به دست آورد برای آنکه، چون عادتاً ناگزیر از محروم ساختن خویش از بعضی برای دانستن بعضی دیگر هستیم، همیشه بتوانیم بهترین را اختیار کنیم...»[۳۶]

---

۳۳. *کلیات*، چهارم، ۲۶۶-۲۶۷. ۳۴. *کلیات*، چهارم، ۲۹۱. ۳۵. *کلیات*، چهارم، ۳۰۵.
۳۶. *کلیات*، چهارم، ۲۸۶-۲۸۷.

۶ـ تفسیرهایی دربارهٔ اندیشه‌های اخلاقی دکارت

اولاً واضح است که دکارت این نظریهٔ سنتی متعارف را که غایت حیات انسان «سعادت» است پذیرفته است. ولی در حالی که برای متفکری در قرون وسطی مانند توماس آکویناس سعادت یا لااقل سعادت کامل، به معنای لقای خداوند در ملکوت آسمان است، برای دکارت به معنای طمأنینه یا رضای نفس است که با کوشش انسان در این زندگی قابل حصول است. قصد من القاء این مطلب نیست که دکارت منکر این بوده است که انسان دارای سرنوشتی فوق طبیعی است که جز با لطف الهی حاصل نتواند شد و یا اینکه سعادت به معنای کامل سعادت ملکوتی است. آنچه می‌خواهم توجه دهم به طور ساده این است که او از پرداختن به موضوعهای کلامی صرف و نیز از پرداختن به وحی امتناع می‌کند و اخلاقی طبیعی، یعنی نظریهٔ اخلاقی صرفاً فلسفی را طرح‌ریزی می‌کند. می‌گوییم «طرح‌ریزی می‌کند» زیرا نمی‌توان گفت که «شرح و بسط می‌دهد.» با این همه، در نظریهٔ اخلاقی آکویناس تاریخی، این‌گونه انفصال صریح و مشخص از آراء وحیانی وجود ندارد.[۳۷]

ثانیاً به سختی می‌توان تأثیر آثار و افکار علمای اخلاق قدیم خاصه رواقیان را در تأملات دکارت نادیده گرفت. درست است که دکارت کتاب *انفعالات نفسانی* را بنا به عادت مألوف با سرزنش و نکوهش قدما آغاز می‌کند، ولی البته این امر بدان معنی نیست که متأثر از آراء آنها نیست؛ و قبلاً دربارهٔ استفادهٔ او از سِنِکا در نامه‌های او به شاهزاده الیزابت سخن به میان آورده‌ایم. در واقع تصور او از فضیلت به عنوان غایت زندگی، و تأکید او بر خویشتن‌داری و شکیبایی در برابر مصائب و در همهٔ وقایعی که در اختیار ما نیست، و تلقی آنها به عنوان مشیّت الهی، همه به نحو مشخصی نمودار آراء رواقی است. البته دکارت صرفاً یک رواقی نبود. یکی به دلیل آنکه او بیش از رواقیان برای متاع دنیوی ارزش قائل بود؛ و از این حیث به ارسطو نزدیکتر است تا به رواقیان. ولی خط فکری کلّیی در نظریه اخلاقی او هست که حال و هوایی رواقی دارد، یعنی خط فکریی که با تأکید وی بر خودبسندگی انسان با فضیلت و نیز با تمییز مستمّر او میان اموری که در

۳۷. می‌گویم «آکویناس تاریخی» برای اینکه مشخص کنم که اشارهٔ من به خود آکویناس است، نه آن نوع نظریهٔ اخلاقیی که غالباً تومیستها ارائه می‌کنند، نظریه‌ای که در آن اشارهٔ صریحی به آراء وحیانی نمی‌شود.

اختیار و تملک ماست و اموری که در اختیار و تملک ما نیست، مشخص می‌شود.[۳۸]

ثالثاً باید به گرایش عقلی مذهبانه در تفکر اخلاقی دکارت توجه داشت. در نامه‌ای که دکارت در سال ۱۶۴۴ به پدر مسلان نوشته است می‌گوید که اگر ما به وضوح ببینیم که چیزی شر است «غیرممکن است که مادام که آن را شر می‌دانیم مرتکب گناه شویم. به همین جهت در مَثَل آمده است که، هر گناهی (ناشی) از جهل است.»[۳۹] و عباراتی از این قبیل ظاهراً مستلزم قبول این نظریه سقراطی است که فضیلت معرفت است و رذیلت جهل است. ولی اگرچه در واقع به نظر می‌رسند که عقیدهٔ ثابت و راسخ دکارت این بوده است که ما نمی‌توانیم به «نحو واضح» ببینیم که چیزی شرّ است و با وجود این آن را اختیار می‌کنیم، این «دیدن به نحو واضح» را باید به معنای محدودی فهمید. دکارت با حکمای مدرّسی موافق بود که هیچ کس شرّ را از آن حیث که شرّ است اختیار نمی‌کند؛ انسان شرّ را فقط از آن حیث اختیار می‌کند که آنِ شرّ به وجهی برای او خیر می‌نماید. اگر او به وضوح هم‌اکنون شرّ بودن عمل شر را می‌دید، و تشخیص می‌داد که آن شرّ است و چرا شرّ است، ممکن نبود آن را اختیار کند؛ زیرا اراده متوجه به خیر است. ولی اگر چه ممکن است به خاطر آورد که شنیده باشد که عملی شر است یا آنکه خود در فرصتی قبلی دیده باشد که شرّ است، ولی این امر مانع نمی‌شود از اینکه او هم‌اکنون به جنبه‌هایی از آن عمل که به نظر او مطلوب و خیر می‌نماید توجه نکند. و بنابراین ممکن است عمل به آن را اختیار کند. همچنین باید میان دیدن یک خیر با وضوح محض و دیدن آن با وضوح صرفاً ظاهری تمایزی قائل شویم. اگر در لحظهٔ اختیار، خیر را با وضوح محض می‌دیدیم مسلماً آن را اختیار می‌کردیم. ولی تأثیر انفعالات نفسانی ممکن است توجه ما را منحرف کند «ما همیشه مختاریم که از جستجوی خیری که به وضوح بر ما معلوم است، و یا از قبول حقیقتی بدیهی خودداری کنیم، فقط به شرط آنکه فکر کنیم که چنین عملی خیر است و گواهی نیک بر فعل اختیاری ماست.»[۴۰]

به طور کلی می‌توان گفت که دکارت نه فقط قائل است که ما پیوسته آنچه خیر است یا خیر می‌نماید اختیار می‌کنیم و نمی‌توانیم شر را از آن حیث که شر است اختیار کنیم،

---

۳۸. در این باره نگاه کنید به کتاب زیر و کتابنامهٔ مربوط به پاسکال در آخر کتاب؛ F. StrowskiL: *Pascal et son temps,* 1, 113-20.

۳۹. *کلیات*، چهارم، ۱۱۷. Omnis peccans est ignorans

۴۰. نامه به مرسن، کلیات، سوم، ۳۷۹.

بلکه همچنین قائل است به اینکه اگر در لحظهٔ اختیار با وضوح محض و تام ببینیم که خیر خاصی، به نحوی بی‌قید و شرط، خیر است. مسلّماً باید آن را اختیار کنیم. ولی در واقع معرفت ما آنچنان کامل نیست که بتواند مانع از تأثیر انفعالات شود. بنابراین نظریهٔ عقل‌گرایانه پیوسته نظریه‌ای انتزاعی باقی می‌ماند. این نظریه فقط بیان می‌کند که چگونه مردم به شرط تحقق شرایطی خاص، که در واقع امر تحقق نمی‌یابد، عمل می‌کنند.

بالاخره، دکارت هر چند در ملاحظاتی که عملاً دربارهٔ موضوعهای اخلاقی اظهار می‌دارد، بر فضیلت رضا و تسلیم تأکید می‌کند، ولی این بدان معنی نیست که علم اخلاق مبسوط او، اگر آن را بسط داده بود، به طور ساده اخلاق تسلیم و رضا می‌بود. نظام اخلاقی کامل مقتضی معرفت قبلی کاملی از علوم دیگر، من‌جمله علم وظایف‌الاعضاء و طب است. او بی‌شک فکر می‌کرد که اگر این معرفت علمی کامل در دست باشد، انسان می‌تواند شرایط اخلاقی لازم برای اِعمال و کاربرد این معرفت را ایجاد کند. زیرا این امور فهم کاملی نه فقط دربارهٔ قانون علمی و دربارهٔ آنچه در حیطهٔ اختیار انسان نیست، بلکه همچنین دربارهٔ آنچه در قدرت و اختیار اوست، برای انسان فراهم می‌سازد. و همینکه انسان فهم کاملی از آنچه در حیطهٔ قدرت اوست در اختیار داشت، در آن صورت می‌تواند نظریهٔ کافی و مناسبی دربارهٔ اینکه چگونه باید اختیار خویش را در امور جزئی به کار گیرد بسط دهد. و به این طریق می‌تواند اخلاقی فعال یا اخلاقی مبتنی بر عمل، و نه فقط اخلاقی مبتنی بر رضا و تسلیم بنیان نهد.

۷ـ ملاحظات کلّی دربارهٔ دکارت

گمان نمی‌کنم که هیچ کس بخواهد دربارهٔ صدق این گفتار که دکارت مهمترین فیلسوف فرانسوی است تردید کند. تأثیر او در تمامی سیر حکمت در فرانسه آشکار است. مثلاً یکی از خصوصیات عمدهٔ این فلسفه ایجاد پیوند نزدیک میان تفکّر فلسفی و علوم است. و هر چند متفکران متأخرتر فرانسه از اُسوهٔ او در ایجاد نظام برهانی کاملی پیروی نکرده‌اند، ولی از جایگاه خود در سنتی که به آراء دکارت بازمی‌گردد واقف بوده‌اند. از این رو، برگسون[41] به پیوستگی نزدیک میان فلسفه و ریاضیات در تفکر دکارت اشاره

41. Bergson

می‌کند و به این نکته توجه می‌دهد که در قرن نوزدهم کسانی چون کُنت[۴۲] و کورنو[۴۳] و رونوویه[۴۴] از راه ریاضیات وارد فلسفه شده‌اند، و یکی از آنها هانری پوانکاره[۴۵] از ریاضی‌دانان نابغه زمان است.[۴۶] همچنین اهتمام دکارت به تصورات واضح و متمایز، که به سبب استفادهٔ او از زبانی نسبتاً ساده تقویت می‌شده است، به طور کلّی در وضوح نثرنویسی فلسفی فرانسه انعکاس یافته است. مطمئناً برخی از متفکران فرانسه بیشتر تحت تاثیر بیگانه سبک و طرز بیانی مبهم اختیار کرده‌اند، ولی به طور کلی فیلسوفان فرانسه در مسئلهٔ وضوح و پرهیز از زبان مبهم از سنت دکارت پیروی کرده‌اند.

در واقع، وضوح دکارت اندکی فریبنده است. زیرا به هیچ‌وجه تفسیر معنایی او همیشه آسان نیست. و به سختی می‌توان ادعا کرد که سخنان او هیچ‌گاه متعارض نباشد. ولی مسلماً به یک معنی درست است بگوییم که دکارت نویسنده‌ای روشن و واضح است و مثلاً هگل[۴۷] چنین نیست. با فرض قبلی این امر بعضی از فیلسوفان سعی کرده‌اند تا در فلسفهٔ دکارت معنایی عمیق‌تر، و گرایشی ژرف‌تر در تفکر او، که دارای ارزش دائمی مستقل از نظام دکارتی به طور کلی باشد جستجو کنند. بنابراین هگل، در کتاب *تاریخ فلسفهٔ* خویش، دکارت را به عنوان مبتکر حقیقی فلسفهٔ جدید، که مزیّت اصلی او آغاز کردن از فکر بدون فرضهای قبلی است، ستوده است. مسلماً برای هگل، نظام دکارت وافی به مقصود نیست. زیرا از یک جهت دکارت، در عین اینکه فلسفهٔ خویش را از فکر یا آگاهی آغاز می‌کند، مضمون آگاهی را از خود فکر یا عقل استنتاج نمی‌کند، بلکه آنها را به طور تجربی می‌پذیرد. از جهتی دیگر، «منِ» دکارت فقط یک «من» تجربی است. به عبارت دیگر، فلسفهٔ دکارت فقط مرحله‌ای از سیر فلسفه به سوی ایدئالیسم مطلق تشکیل می‌دهد. ولی مرحله‌ای است با اهمیت بسیار؛ زیرا دکارت، با آغاز کردن از آگاهی یا فکر تحولی در فلسفه ایجاد کرده است.

ادموند هوسرل[۴۸] اهمیت دکارت را به شیوه‌ای نسبتاً متفاوت مورد تفسیر قرار داده است. در نظر او *تأملات* دکارت نمودار نقطهٔ عطفی در تاریخ روشن فلسفی است. غرض

---

42. Comte 43. Cournot 44. Renouvier
45. Henri Poincaré

۴۶. «فلسفهٔ فرانسه»، ص ۲۷۱ (در مجلهٔ پاریس *La Revue de Paris*، مه - ژوئن ۱۹۱۵).

47. Hegel 48. Edmund Husserl

روش فلسفی وحدت‌بخشیدن به علوم بوده و دکارت ضرورت یک نقطهٔ آغاز مبتنی بر اصالت فاعل شناخت را احساس می‌کرده است. فلسفه می‌بایست از تأملات یک منِ خوداندیش آغاز شود. و دکارت با «تعلیق» وجود عالم ماده ر با بحث درباره «خودی» به عنوان بدن و اشیاء مادی به عنوان پدیدارهایی مرتبط با فاعل شناسایی، یا من‌آگاه آغاز می‌کند. تا این حد می‌توان دکارت را پیشتاز پدیدارشناسی جدید دانست. ولی او از اهمیت روش خویش آگاه نبود. او بر ضرورت سؤال دربارهٔ تفسیر «طبیعی» تجربه و آزاد کردن خویش از همهٔ مفروضات قبلی واقف بود، ولی به جای اینکه «من» را به عنوان آگاهی محض مورد بحث قرار دهد و یا اینکه موضوع «فاعلیت شناسایی استعلای»[49] یا موضوع ماهیّات را به عنوان پدیدارهایی برای فاعل محض شناسایی مورد پژوهش قرار دهد، «من» را جوهری متفکر تفسیر می‌کرد و با استمداد از اصل علیّت به بسط نوعی فلسفهٔ اصالت واقع می‌پرداخت.

به این ترتیب، در حالی که هگل فلسفهٔ دکارت را به عنوان مرحله‌ای از سیر ایدئالیسم مطلق می‌نگریست و هوسرل آن را پیش‌درآمد پدیدارشناسی تلقی می‌کرد هر دو فیلسوف بر مسئلهٔ «فاعلیت شناسایی» به عنوان نقطهٔ عزیمت دکارتی تأکید می‌ورزیدند. ژان پل سارتر[50] نیز، البته در قالب فلسفه‌ای متفاوت هم با فلسفهٔ هگل و هم با فلسفهٔ هوسرل، همین کار را کرده است. سارتر در خطابهٔ خویش، تحت عنوان «اگزیستانسالیسم و اصالت بشر» خاطرنشان می‌کند که نقطهٔ آغاز فلسفه باید فاعلیت شناسایی فرد باشد، و اینکه حقیقت نخستین من فکر می‌کنم پس هستم است که حقیقت مطلقِ آگاهی است و قابل حصول برای خودآگاهی است. ولی سپس در ادامهٔ سخن خویش استدلال می‌کند که در «من فکر می‌کنم» من از خود در حضور دیگری آگاهم. وجود دیگران در خود فکر می‌کنم کشف می‌شود، به طوری که ما خود را ناگهان در عالم بین الاذهان می‌یابیم. و شایان ذکر است که در عین اینکه مبدأ فکری اگزیستانسیالیستها به طور کلی فاعل فرد و مختار شناسایی است، آگاهی فاعل شناسایی را به عنوان آگاهی «خود» در عالم و در حضور دیگری تصور می‌کند. بنابراین، اگر چه مبدأ فکری آنها شباهتی با دکارت دارد، ولی آنها خود را در موضوع اثبات وجود عالم خارج، به عنوان

---

49. Transcendental subjectivity

50. Jean-Paul Sartre

چیزی که قبلاً به آگاهی «من» داده نشده است، گرفتار نمی‌کنند. به عبارت دیگر آنها از «منِ» محصور در خود آغاز نمی‌کنند.

البته فلسفه‌های هگل، هوسرل و سارتر فقط صرفاً سه نمونه از استفاده متفکران بعدی از فلسفهٔ دکارت‌اند. نمونه‌های بسیار دیگر نیز می‌توان ذکر کرد. مثلاً می‌توان *اراده می‌کنم پس هستم*[۵۱] مِنْ دو بیران[۵۲] را نام برد که او آن را جانشین *فکر می‌کنم پس هستم*[۵۳] دکارت می‌کرد. ولی همهٔ متفکران این وجه مشترک را با یکدیگر دارند که اهمیت درونی و ارزش دائمی فلسفهٔ دکارت را براساس فلسفه‌ای تفسیر می‌کنند که متعلق به دکارت نیست. من این مطلب را از سَر انتقاد نمی‌گویم. هگل، هوسرل و سارتر همه فیلسوف‌اند. قبلاً به *تاریخ فلسفهٔ* هگل اشاره شد. اما این اثر جزء لاینفکّ نظام فلسفی هگل را تشکیل می‌دهد: این اثر تفسیر تاریخی محض نیست. و فیلسوف مسلّماً حق دارد که حکم کند که طبق دیدگاه او چه چیزی در فلسفهٔ دکارت زنده و یا مرده است. ولی در عین حال اگر دکارت را به عنوان ایدئالیست مطلق و یا به عنوان پدیدارشناس و یا به عنوان فیلسوف اگزیستانس و یا به عقیدهٔ لاُمِتْری[۵۴] به عنوان ماده‌گرایی که راه غلطی اختیار کرد و نتوانست چنانکه باید به اهمیت «واقعی» و مقتضیات «حقیقی» و جهت فکر خویش پی برد، مورد تفسیر قرار دهیم، در آن صورت با این خطر مواجه می‌شویم که نتوانیم او را در دورنمای تاریخی خودش ببینیم. دکارت مسلماً سعی می‌کرده است که فلسفهٔ خویش را بر فاعلیت شناسایی استوار کند به شرط آنکه مقصود از این سخن این باشد که او می‌کوشیده است تا نظام خویش را بر *فکر می‌کنم پس هستم* بنیاد کند. و کاملاً درست است که این نوآوری کمال اهمیت را دارد، و هنگامی که انسان از یک مرحلهٔ بعدی سیر فلسفه به واپس می‌نگرد می‌تواند پیوندهایی را میان این نوآوری و ایدئالیسم بعدی ببیند. ولی اگرچه عناصری را که می‌توان از آن‌ها به عناصر ایدئالیستی تعبیر کرد در مکتب دکارت وجود دارد، ولی توصیف فلسفهٔ وی به عنان نظام ایدئالیستی کاملاً گمراه‌کننده است. زیرا دکارت فلسفهٔ خویش را بر یک قضیهٔ وجودی بنیاد کرده است، و همّ او مصروفِ این بوده است که تفسیری عینی از واقعیت تأسیس کند که به نظر وی قابلِ تحویل به فعل آگاهی نیست. همچنین اگر صرفاً بر پیوند میان بیان مکانیستی دکارت از

51. Volo, ergo sum
52. Maine de Biran
53. Cogito, ergo sum
54. La Mettrie

واقعیت مادّی و مادّی‌مذهبی مکانیستی که در روشنگری قرن هجدهم فرانسه ظهور کرده است تأکید کنیم، این واقعیت را در پردهٔ ابهام می‌گذاریم که او می‌کوشید تا نگاه هندسی به عالم را با اعتقاد به خدا و فعل الهی و روحانیت نفس انسانی تلفیق کند. با وجود این، وقتی که این کوشش را در بستر تاریخی آن در نظر می‌گیریم می‌بینیم که این یکی از مهمترین جنبه‌های فلسفهٔ اوست.

فلسفهٔ دکارت به یک معنی کوششی کاملاً شخصی بود. بخشهای حسب حالی *گفتار در روش* این امر را به وضوح نشان می‌دهد. او نه از یک کنجکاوی عقلانی سطحی صرف، بلکه از شوق و ذوق حصول یقین جان می‌گرفت. و به نظر او داشتن نظام درستی از فلسفه برای زندگی انسان حائز اهمیت است. ولی آنچه او جستجو می‌کرد، یقین عینی، حقیقتِ به خود بدیهی و حقیقت مستدل بود. تأکید دکارت بر «فاعلیت شناسایی»[55] (اگر بخواهیم کلمه‌ای را که بعداً رواج یافته است به کار بریم) به عنوان مبدأ فکری او نباید با خود بنیادی ذهنی[56] اشتباه کرد. حصول چیزی شبیه به حقیقت غیرشخصی و عینی ریاضیات پیوسته غایت او بود. به این معنی او در آرزوی آن بود که از سنت فراتر رود. یعنی آرزو می‌کرد که فلسفه‌ای حقیقی تأسیس کند بر عقل محض و نه بر سنت گذشته مبتنی باشد، ونیز فارغ از محدودیت‌های زمان و مکان باشد. این واقعیت که ما می‌توانیم در آن تأثیر سنّت و اوضاع زمانه را مشاهده کنیم جای شگفتی نیست و برعکس بسی مایهٔ حیرت است اگر نتوانیم چنین تأثیری را بیابیم. ولی این واقعیت که فلسفهٔ دکارت تا حدی مربوط به گذشتهٔ تاریخی است او را از ادعای خویش که پدر فلسفهٔ جدید در دوران پیش از کانت تلقی شود محروم نمی‌کند.

---

55. Subjectivity

56. Subjectivism

فصل هفتم

پاسکال

۱ـ زندگی و روحیه پاسکال

وقتی که از دکارت به پاسکال روی می‌آوریم، با کسی که دارای صبغهٔ ذهنی متفاوتی است مواجه می‌شویم. در واقع هر دو ریاضی‌دان و هر دو کاتولیک بودند؛ اما در حالی که دکارت در درجهٔ اول فیلسوف بود، پاسکال در درجهٔ اول مدافع مذهب کاتولیک بود. درست است که دکارت را می‌توان تا حدی مدافع دین دانست، لااقل بدین معنا که او از اهمیت دینی و اخلاقی تفکر خویش آگاه بوده است؛ ولی طبیعی است که نخست و پیش از هر چیز او را فیلسوف صاحب‌نظام لحاظ کنیم که قصد او شرح و بسط «نظام براهین» و تدوین مجموعهٔ منسجم و به هم پیوسته‌ای از حقایق فلسفی است که از حیث مبادی عقلی قابل اثبات و قابل بسط و گسترش نامحدود است. او هر چند از اصحاب اصالت عقل نبوده است ـ اگر مراد ما از این کلمه کسی باشد که مفاهیم وحی الهی و امور مافوق طبیعت را نفی می‌کند - ولی به این معنی که خود را وقف آن نوع طلب حقیقت کرده است که با تأمل فلسفی و علمی به وسیلهٔ ذهن انسان قابل حصول است می‌توان او را نمایندهٔ مذهب اصالت عقل دانست. او را می‌توان فیلسوفی کاتولیک دانست، از این جهت که او فیلسوفی بوده است که کاتولیک هم بوده است؛ اما او به این معنی فیلسوف کاتولیک نبوده است که همّ او در درجهٔ اول مصروف دفاع از حقایق ایمانی بوده باشد. به هر تقدیر توجه پاسکال معطوف به این امر بوده است که نشان دهد که چگونه وحی

مسیحی می‌تواند مسائلی را که از وضع و حالت و موقعیت انسان ناشی می‌شود حل کند. از آن حیث که او اوقات خویش را مصروف جلب توجه و تبیین این مسائل کرده است شاید بتوان او را فیلسوف وجودی نامید، ـ اگر بخواهیم این اصطلاح را به معنای وسیع و شاید اندکی گمراه‌کننده به‌کار بریم ـ، ولی از آن حیث که اهتمام او تأکید بر این معنی بوده است که پاسخ به این مسائل، تا حدی که معتبر باشد، به وسیلهٔ وحی و حیات مسیحی حاصل می‌شود، شاید بهتر باشد که او را در زمرهٔ مدافعان مسیحی و نه در عِداد فیلسوفان قرار دهیم. لااقل می‌توانیم بفهمیم که چگونه است که در عین اینکه بعضی از نویسندگان در او یکی از بزرگترین فیلسوفان فرانسوی را مجسم می‌بینند، دیگران از اطلاق نام فیلسوف بر او امتناع می‌ورزند. فی‌المثل هانری برگسون[1] و ویکتور دلبو[2] پاسکال را در کنار دکارت به عنوان دو فیلسوف عمدهٔ فرانسوی که نمایندهٔ دو خط مختلف فکری‌اند قرار داده‌اند، ژاک شوالیه[3] دقیقاً بدان جهت که او همّت خویش را «مصروف به مسائلی داشته است که انسان در رویارویی با مرگ برای خویشتن مطرح می‌سازد» در او شخصیت فیلسوف بزرگی دیده است. از سوی دیگر از نظر رونوویه[4] پاسکال بیش از آن متفکری شخصی است که شایستهٔ عنوان فیلسوف باشد، و امیل بِرِیه[5] به صراحت تام اعلام می‌کند که «پاسکال فیلسوف نیست»: بلکه عالم و مدافع آیین کاتولیک است؛ آشکار است که این‌گونه قضاوتها تا حدی بستگی به این معنی است که شخص چه چیزی را مقوّم ذاتی فلسفه و فیلسوف می‌داند. ولی در عین حال این داوری‌ها بر تفاوت میان پاسکال و دکارت، تفاوتی که پاسکال در واقع از آن آگاه بوده است، تأکید می‌کند. در حقیقت در بعضی از کلمات قصار معروف خویش صریحاً «فلسفه» را به معنای فعالیتی که دکارت بدان می‌پرداخته است، یا لااقل پاسکال کوشش او را بدان‌گونه تفسیر می‌کرده است، رد می‌کند. به عقیدهٔ او این عقل‌گرای بزرگ بیش از حد مشتغل به عالم مادی است و بسیار کم «به آن چیز ضروری» که دوست داشتن خالص و بی‌شائبهٔ حکمت اقتضا می‌کند اهتمام دارد.

بلز پاسکال[6] در سال ۱۶۲۳ متولد شد و پدر او نمایندهٔ منتخب پادشاه و رئیس دیوان

1. Henri Bergson
2. Victor Delbos
3. Jacques Chevalier
4. Renouvier
5. Émile Bréhier
6. Blaise Pascal

عدالت در کلرمون[7] در ایالت اوورنی[8] بود. تراجم‌نویسان تأثیر محیط اوّلیهٔ صحنه‌ها و مناظر طاقت‌فرسا و خشک و خشن اوورنی در شخصیت او را مورد تأکید قرار داده‌اند. وی زیرنظر پدر خویش که در سال ۱۶۳۱ به پاریس نقل مکان کرد به تحصیل پرداخت، از همان دوران کودکی آثار هوش سرشار و قدرت فکری ممتازی از خود نشان می‌داد. صرف‌نظر از اینکه داستان کشف مجدد هندسه پیش خود، هنگامی که پدرش به او زبان یونانی و لاتینی تعلیم می‌داد درست باشد یا نه، علاقهٔ او به علم فیزیک و ریاضی استعداد او در آن در همان اوایل بروز کرد و در سال ۱۶۳۹ رساله‌ای دربارهٔ مخروطات نگاشت که در سال بعد چاپ شد. وی بعداً یک ماشین‌حساب و یک دستگاه محاسبهٔ مکانیکی اختراع کرد که از علاقهٔ او به یاری پدر خویش در ارزیابی مالیات هنگامی که شاغل مقامی دولتی در شهر روآن[9] بود الهام می‌گرفت. پس از آن سلسله آزمایشهای مهمی برای اثبات درستی کشف تجربی توریچلی[10] دربارهٔ خلأ انجام داد و این آزمایشها به سهم خویش مبنای اعلام اصول اساسی علم ئیدروستاتیک،[11] یعنی علم تعادل مایعات را فراهم می‌آورد. به علاوه در اواخر زندگی کوتاه خویش، هنگامی که به مسائل کلامی و دینی اشتغال داشت، شالودهٔ حساب بی‌نهایت خرد، حساب جامعه و فاضله و حساب احتمالات را پی‌ریزی کرد بنابراین، برخلاف آنچه برخی از منتقدان وی بیان داشته‌اند، این قول دقیق نیست که زهد و پارسایی پاسکال وی را از اشتغال به امور «این جهانی» منصرف می‌کرد و مانع از رشد و شکوفایی نبوغ فلسفی وی می‌شد.

پاسکال در سال ۱۶۵۴ متحمل تجربهٔ روحی شدیدی شد که آن را در کتاب *خاطرات*[12] خویش ثبت کرده است، تجربه‌ای که درک و فهم تازه‌ای از خداوند شخصی و مقام و مرتبهٔ حضرت مسیح در زندگی به وی داد. و از آن به بعد زندگی او عمیقاً صبغهٔ دینی به خود گرفت. ولی این امر بدان معنی نیست که ما بتوانیم به نحو موجهی زندگی او را به دو مرحلهٔ متوالی و مجزا، یعنی مرحلهٔ علمی و دینی، تقسیم کنیم. زیرا وی در ترک خویش و توجه به خداوند همهٔ علایق علمی و ریاضی را به عنوان «امور دنیوی» رها نکرد بلکه فعالیت‌های علمی خویش را در پرتوی نو، به عنوان جزئی از بندگی و عبودیت خداوند، تلقی می‌کرد. اگر علم ریاضی را تابع احکام اخلاقی و اخلاق طبیعی را

7. Clermont
8. Auvergne
9. Rouen
10. Torricelli
11. hydrostatics
12. Memorial

تابع ایثار و کرامت فوق طبیعی قرار می‌داد. صرفاً نقطه‌نظر هر مسیحی مؤمن و معتقدی را می‌پذیرفت.

اما هر چند «گِرَوِش» پاسکال موجب ترک همهٔ علائق علمی و ریاضی در وی نگشت ولی مسلّماً ذهن او را به مباحث کلامی معطوف داشت. در سال ۱۶۵۲ خواهر اوژاکلین[۱۳] عضو انجمن پور رویال،[۱۴] دژ مستحکم مِرآنژلیک[۱۵] شد. پاسکال بعد از تجربهٔ سال ۱۶۵۴ تماسهای نزدیکی با حوزهٔ پورررویال، که اعضای آن از هواداران یانسِنیوس،[۱۶] اسقف ایپر[۱۷] و مؤلّف کتاب معروف *آگوستینوس*[۱۸] بودند برقرار کرد. تعدادی از قضایای مقتبس از این کتاب در ماه مه ۱۶۵۳ به فرمان پاپ محکوم شد؛ و روشی که آرنو[۱۹] و دیگر هواداران یانْسنیوس متعلّق به حوزهٔ پُورْ رویال در پیش گرفتند این بود که این محکومیت را پذیرفتند ولی منکر این بودند که قضایای مزبور به همان معنایی که بدعت اعلان شده بود در نوشته‌های یانسنیوس موجود باشد. این موقف را دربار رُم حیله‌ای مزوّرانه تلقی کرد مورد ملامت قرار داد. اما تا آن جا که مسئله به پاسکال مربوط می‌شد وی هرگز خود را در برابر هیچ دیدگاه حزبی یا فرقه‌ای اعم از اینکه متعلق به خود یانسنیوس یا به آراء و عقاید ملایمتری که به وسیلهٔ برخی از اعضاء پور رویال تبلیغ می‌شد متعهد نساخت. او عدم وابستگی خویش را به پورررویال و وابستگی خویش را به کلیسای کاتولیک صریحاً اعلان کرد. و هیچ دلیل کافی برای تردید در مورد خلوص او وجود ندارد. بنابراین، سخن از وی به عنوان «یانسنیست» (پیرو آیین یانسنیوس)، اگر این لفظ به معنی دقیق کلمه یعنی به معنی کسی گرفته شود که قضایای محکوم‌شده را پذیرفته و از آن دفاع کرده است اشتباه است. هر چند پاسکال زمانی به موقفی که این قضایا نمودار آن بوده‌اند تمایل نشان داده است، اما او به تدریج خود را از این موقف آزاد کرده است. در عین حال او تا حدی با پیروان یانسنیوس همدلی نشان می‌داده است. او هم مانند آنان بر فساد و تباهی طبیعت انسان بعد از هبوط و نیز بر ضعف انسان در پرداختن به عملی که مورد رضای خداوند بدون لطف الهی باشد، بیش از حد تأکید می‌ورزیده است، هر چند از نفی و انکار پیروان یانسنیوس در مورد سهمی

13. Jacqueline
14. port Royal
15. Mére Angélique
16. Jansenius
17. Ypres
18. *Augustinus*
19. Arnauld

که اختیار در قبول یا رد لطف الهی دارد اجتناب می‌کرده است. آنچه موجب کشش او به یانسنیست‌های فرقهٔ پور رویال می‌شد چندان این یا آن اصل عقیدتی خاص نبود، بلکه بیشتر موضع کلی آنان توجه به اصل «وحدت جامع» مسیحی و خودداری از آشتی با روح دنیاطلبی بود. در جامعه‌ای که غرق در «اومانیسم» مبتنی بر خدای ماشینی و شکاکیت مبتنی بر اصالت عقل و آزاداندیشی است، به نظر او بیش از همه نظریهٔ فساد انسان و نظریهٔ ضرورت و قدرت لطف الهی باید مورد تأکید قرار گیرد و عالیترین آرمانهای مسیحی در ناب‌ترین شکل آن بدون هیچ گونه آشتی یا کوشش برای سازش آنها با ضعف انسانی باید حفظ شود. و با این روحیه بود که کتاب معروف *نامه‌های ولایتی*[20] (۷-۱۶۵۵) را نوشت که در سال ۱۶۵۷ در فهرست کتب ممنوعه قرار گرفت.

این نامه‌ها بیشتر به جهت اینکه شامل حملاتی بر ضدّ کلام اخلاقی فرقهٔ یسوعیان است شهرت دارد. پاسکال تسامح در مسائل وجدانی (یعنی اطلاق قوانین کلی اخلاقی در موارد خاص) متکلمان اخلاقی را شاهد و بیّنه‌ای برای ضعف اخلاقی و به عنوان کوشش ناموجهی به منظور هر چه آسانتر کردن مسیحیت برای مردمان کمابیش دنیاطلب تلقی می‌کرد. وی در نوشته‌های خود دربارهٔ این موضوع موارد افراطی سازشکاری و مصالحهٔ اخلاقی از نویسندگان خاصی انتخاب و ذکر می‌کند و تسامح اخلاقی را با سوءاستفاده از آن به هم می‌آمیزد. به علاوه سعی دارد که انگیزه‌های ناشایستی به متکلمان اخلاقی نسبت دهد که بی‌گمان در ذهن آنها وجود ندارد به طور خلاصه *نامه‌های ولایتی* نمودار فقدان قضاوت عادلانه و عدم تشخیص میان اصول و مبادی معتبر و اساسی کلام اخلاقی و سوء استفاده از تساهل وجدانی است. به هر تقدیر قضیهٔ اصلی کاملاً روشن است. یسوعیان معتقد بودند که در جهان معاصر جنبهٔ بشرگرایانهٔ مسیحیت باید مورد تأکید قرار گیرد و نیز وقتی که آرمانهای زندگی مسیحی به موارد خاص اطلاق می‌شود، هیچ داعیه‌ای برای اذعان به تکلیف وجود ندارد اگر دلیل موجهی برای قول به چنین تکلیفی موجود نباشد. انگیزهٔ آنان گسترش قلمرو قدرت خویش در ضمائر نبود، بلکه داخل کردن هر چه بیشتر افراد در صفوف مؤمنان معتقد و عمل‌کننده به احکام مسیحی بود. از طرف دیگر پاسکال تمایل داشت به اینکه اومانیسم را مساوی

---

20. *Letters provinciales*

با شرک‌گرایی لحاظ کند و هرگونه تغییر جهت باد در ساحل اعتقادات را نوعی فضولی و مداخلهٔ بی‌جا و غیرقابل تحمل در آرمان مسیحیت تلقی نماید.

او به دلایلی یسوعیان را به ریا متهم می‌کرد. از یک جهت او در این منازعه بر حریف برتری یافت. زیرا نویسندهٔ برجسته‌ای بود در حالی که مخاصمان او هیچ پاسخی را که بتواند تأثیری همسنگ با *نامه‌های ولایتی* داشته باشد پدید نیاوردند. ولی بالمآل پاسکال شکست خورد. زیرا پیش از آنها کلام اخلاقی و مسائل وجدانی تاریخ و جریان تکاملی ممتدی داشت.

پاسکال، بلافاصله بعد از گِرَوِش خود ظاهراً درصدد تألیف دفاعیه‌ای از دین مسیحی برآمد به این منظور که آزاداندیشان و شکاکان زمان خویش و نیز کاتولیکهایی را که مطابق با تعالیم مسیح نمی‌زیستند به جادهٔ صلاح و سداد باز آورد. اما این طرح اتمام نیافت و او با مرگ خود به سال ۱۶۶۲ فقط خلاصه‌ای از این اثر را که عمدتاً شامل کلمات قصار و یادداشتهایی بود برجای نهاد، هر چند در میان آنها عبارات مبسوط‌تری هم وجود دارد. مجموعهٔ این افکار به عنوان *اندیشه‌های*[۲۱] پاسکال معروف است.

۲ـ روش هندسی

دکارت، معتقد به روش مطلقی بود که کاربرد و اطلاق کلی داشته باشد، یعنی متمایل به روش ریاضی بود و به نظر او موقف یا روحیهٔ آرمانی متعلق به عالم ریاضی است. درست است که این دو بیان از جهاتی اغراق‌آمیز است. و چنانکه قبلاً در فصول دربارهٔ فلسفهٔ دکارت متذکر شدیم، احتیاج به جرح و تعدیل دارد. اما به نظر من کمتر می‌توان شک کرد که این دو بیان نمودار تأثیری است کلی که آثار دکارت در ذهن به جای می‌گذارد. به علاوه این دو بیان نمودار تصوری است که پاسکال از دکارت داشته است. پاسکال با تحسین و تمجیدی که این عقل‌گرای بزرگ از روش و روحیهٔ ریاضی به عمل می‌آورد عمیقاً مخالف است. بنابراین به اندازه‌ای شگفت‌آور است که می‌بینیم در برخی از کتب تاریخ فلسفه پاسکال را در زمرهٔ مریدان دکارت محسوب می‌دارند. کسی که می‌توانست تعبیر «دکارت بی‌فایده و نامطمئن»[۲۲] را بر زبان آورد. مشکل بتوان او را از

۲۱. *Pensées* شمارهٔ صفحات این اثر ارجاع به چاپ لئون برنشویک Brunschvicg ، ۱۹۱۴) است.

۲۲. *اندیشه‌ها*، ۷۸،۲، ص ۳۶۱.

پیروان پرشور دکارت محسوب داشت.

اما این سخن به معنی آن نیست که پاسکال روش ریاضی را نکوهش می‌کرده و یا آنکه دستاوردهای ریاضی و علمی خود را رها کرده است. روش هندسیِ[۲۳] تعریف و برهان منظم، در حوزهٔ اطلاق محدود خود، عالی است. «همه درصدد یافتن یک روش خطاناپذیرند. علمای منطق مدعی وصول به آن‌اند، اما فقط علمای هندسه به آن دست یافته‌اند و خارج از علم آنان و آنچه از آن تقلید می‌کند هیچ براهین حقیقی وجود ندارد.»[۲۴] روش آرمانیِ ریاضی یا هندسی در واقع متضمن تعریف همهٔ حدود و اثبات همهٔ قضایاست؛[۲۵] اما این روش آرمانی خارج از دسترس ما است. «زیرا آنچه فراتر از حدّ هندسه باشد فراتر از حدّ ماست.»[۲۶] به هر تقدیر لازم نمی‌آید که هندسه علمی غیرمتیقن باشد. به عقیدهٔ پاسکال، عالِم هندسه نمی‌تواند الفاظی مانند مکان، زمان، حرکت، عدد و تساوی را تعریف کند؛ اما علت این امر آن است که وقتی که مثلاً کلمهٔ «زمان» تلفظ می‌شود، ذهن همه به طرف همان چیز متوجه می‌شود. مدلول این لفظ ما هیچ کوششی برای تعریفْ واضح‌تر نخواهد شد. در مورد عدم توانایی برای اثبات همهٔ قضایا پیوسته باید این امر را در مدّ نظر داشته باشیم که قضایای اصلی یا مبادی با عمل شهود ادراک می‌شوند. نمی‌توان برهانی برای آنها اقامه کرد، ولی با وجود این بدیهی‌اند.

---

۲۳. پاسکال کلمهٔ «هندسه» را به صورت یک اصطلاح نوعی به کار می‌برد که مکانیک، حساب و هندسه را به معنی محدودتری دربرمی‌گرفت (در بارهٔ روح هندسی *De l'esprit geométrique*، ص ۱۷۳).

۲۴. *دربارهٔ فنّ اقناع*، ص ۱۹۴.

۲۵. باید متذکر شد که، هنگامی که پاسکال در اینجا از تعاریف سخن می‌گوید، مقصود او «نام دادن به اشیائی است که آنها را به وضوح با عبارتی معلوم معرفی می‌کنند؛ و من فقط از این نوع تعریف سخن می‌گویم» (*دربارهٔ روح هندسی*، ص ۱۶۶). بنابراین، او ممکن است بگوید که تعاریف هندسی قراردادی یا من عندی است، نه محل بحث یا اختلاف. به عبارت دیگر، او از کاربرد نمادهای قراردادی برای معرفی اشیاء سخن می‌گوید، نه از قضایایی که ماهیت اشیاء را به دست می‌دهند یا در مقام آن‌اندکه به دست دهند. اگر کسی بگوید که زمان حرکت موجود مخلوقی است، این بیان او نوعی تعریف است، اگر قصداو به کار بردن این کلمه در این معنی باشد، هر کس آزاد است که آن را به این معنی اختیار کند، به شرط آنکه همین کلمه را در دلالت بر معنی دیگری هم به کار نبرد. ولی اگر مقصود او این باشد که زمان، به عنوان یک موضوع مورد بحث، یعنی زمان آن‌گونه که معلوم همگان است، حرکت شیء مخلوق است، این بیان دیگر تعریف نیست، بلکه قضیه‌ای محل بحث یا اختلاف است. هر قضیه‌ای باید ثابت شود، مگر آنکه به خود بدیهی باشد، که در این صورت باید نوعی علم متعارف یا اصل باشد (نگاه کنید به: *دربارهٔ روح هندسی*، ص ۱۷۰-۱۷۱).

۲۶. *دربارهٔ روح هندسی*، ص ۱۶۵.

همین واقعیت است که علم ریاضی را از تأثیر تباه‌کنندهٔ نظریهٔ پورهون[27] یا شکاکیت رهایی می‌بخشد. درست است که «عقل» یعنی عمل تحلیلی و استنتاجی ذهن با اموری غیرقابل تعریف و غیرقابل برهان مواجه می‌شود؛ و لازم می‌آید که «عقل» به تنهایی نتواند ریاضیات را به عنوان علمی که مؤدی یقین است توجیه کند. اما «دل (یعنی ادراک بی‌واسطه یا شهود) ادراک می‌کند که سه بعد در فضا وجود دارد و اعداد نامتناهی است... ما مبادی را به شهود درمی‌یابیم و با عمل استنتاج به قضایای نظری می‌رسیم؛ و همه هر چند روشهای مختلف دارد ملازم با یقین است. طلب برهان از دل برای مبادی اولی پیش از آنکه عقل طالب اذعان به آنها باشد همان قدر بی‌معنی و مضحک است که طلب شهود از عقل برای همهٔ قضایایی که عقل پیش از آنکه دل مهیّای قبول آنها باشد آن را مبرهن داشته است.»[28] بداهتی که ملازم مبادی است برای صلاحیت بخشیدن به آنها برای ایفای نقشی که از آنها انتظار می‌رود کافی است.

ضمناً شایسته است که به این سخن پاسکال که در بالا نقل شد توجه شود که در حالی که علمای منطق مدعی وصول به روشی خطاناپذیرند، فقط علمای هندسه‌اند که بدان دست یافته‌اند. در جای دیگر او این مطلب را القا می‌کند که «شاید منطق قواعد علم هندسه را بدون فهم قوت آنها به عاریت گرفته است.»[29] روش مطلوب عقلی روش ریاضی و نه منطق ارسطویی و مدرسی است. پاسکال در این خصوص از دکارت جانبداری می‌کند و همراه با وی طغیان عام منطق مدرسیان و مذمت آن را می‌پذیرد. با توجه به رابطهٔ کلی منطق با ریاضی باید افزود که پس از وی لایب‌نیتس عقیده‌ای کاملاً مخالف با آن ابراز کرد. از نظر او منطق ریاضی شکل خاصی از منطق به معنای عام است.

اما هر چند پاسکال تا آنجا که بر برتری روش ریاضی در قلمرو استنتاج و برهان تأکید می‌ورزید «دکارتی» بود، ولی به هیچ‌وجه با عقاید دکارت راجع به میزان اطلاق و فایدهٔ آن هم‌رأی نبود. مثلاً ما نمی‌توانیم علوم طبیعی را به شیوه‌ای صرفاً ماقبل تجربی یا لمّی بسط و گسترش دهیم. ما باید بر خصوصیت احتمالی فرضیاتمان واقف باشیم. و در اثبات امور تجربی، تجربه یا بهتر بگوییم روش تجربی باید راهنمای ما باشد. التزام به مبدأ وحی منشأ معرفت کلامی ماست؛ زیرا اسرار ایمان فوقِ قدرت عقل انسان است. اما

---

27. Pyrrhonism

۲۸. دربارهٔ روح هندسی، ص ۱۶۵.

۲۹. در بارهٔ فنّ اقناع، ص ۱۹۴.

در مورد معرفت ریاضی و علمی ما وضع بدین منوال نیست. اسرار طبیعت در واقع بر ما پوشیده است؛ اما تجربه و آزمایش تدریجاً بر معرفت ما دربارهٔ آنها می‌افزاید. تجارب «یگانه اصول علم طبیعت است.»[۳۰] بنابراین، تجربه معرفت ما را محدود می‌کند. «وقتی که می‌گوییم که الماس سخت‌ترین اجسام است، قصد ما همهٔ اجسامی است که با آنها آشنایی داریم و نمی‌توانیم و نباید اجسامی را که کلاً نسبت به آنها جهل داریم در حکم خود بگنجانیم.»[۳۱] «زیرا در همهٔ اموری که روش اثبات مبتنی بر تجربه و نه برهان باشد نمی‌توان جز با شمارش کلی همهٔ اجزاء و همهٔ موارد مختلف به حکمی کلی دست یافت.»[۳۲] با توجه به وجود یا امکان وجود خلأ، فقط تجربه است که می‌تواند تعیین کند که آیا خلئی هست یا ممکن است باشد یا نباشد. حجیّت وحی برای حل مسئله کافی نیست. و نیز نمی‌توان مسئله را با استفاده از برهان لِمّی ریاضی حل و فصل کرد.

همچنین روش هندسی در قلمرو مابعدالطبیعه، مثلاً در مورد مسئلهٔ خداوند، فاقد اثر است. در بادی امر به نظر می‌رسد که پاسکال با خود در تعارض است. از یک طرف حکم می‌کند که «بنابراین ما نسبت به وجود و طبیعت متناهی علم داریم، زیرا ما نیز مانند آن متناهی و ممتدیم. ما به وجود نامتناهی علم داریم ولی نسبت به ذات و ماهیت آن جاهلیم، زیرا در حالی که نامتناهی مانند ما دارای امتداد است ولی برخلاف ما امتداد آن هیچ حدودی ندارد. ولی ما نه به وجود خداوند علم داریم و نه به ماهیت او؛ زیرا خداوند نه دارای حد و نه دارای امتداد است. به هر تقدیر با ایمان وجود او را می‌شناسیم و با عظمت (منظور پاسکال نور عظمت و جلال است) به ذات و طبیعت او علم حاصل می‌کنیم.»[۳۳] اکنون «بگذارید موافق با نور فطرت خویش سخن بگوییم. اگر خدایی وجود داشته باشد به طور نامتناهی غیرقابل ادراک است؛ زیرا، چون فاقد اجزاء و حدود است، هیچ نسبتی با ما ندارد. بنابراین، ما از معرفت ماهیت یا وجود او عاجزیم.»[۳۴] ظاهراً قول پاسکال به وضوح حاکی از این است که عقل طبیعی از اثبات وجود خداوند عاجز است و فقط ایمان است که می‌تواند ما را از این حقیقت مطمئن سازد. از طرفی دیگر عباراتی هست که در آنها وی ظاهراً می‌پذیرد که ادلهٔ معتبر فلسفی برای اثبات وجود خداوند

۳۰. *قطعه‌ای از رساله‌ای دربارهٔ خلأ*، ص ۴۶۰.
۳۱. همان، ص ۸۲.
۳۲. همانجا
۳۳. *اندیشه‌ها*، ۳، ۲۳۳، ص ۴۳۶.
۳۴. همانجا

هست یا ممکن است باشد. در بادی نظر ممکن است چنین بنماید که در اینجا تناقضی نهفته است. با این همه، تبیین آن به حد کافی ساده است. اوّلاً «براهین مابعدالطبیعی برای اثبات وجود خداوند از قوهٔ تعقل و استدلال انسانها آنچنان فاصله دارد و آنچنان پیچیده و مُعقَّد است که اثر کمی می‌بخشد. و تا وقتی که برای بعضی مردم مفید است این فایده فقط در آن لحظاتی است که این مردم برهان را مورد ملاحظه قرار می‌دهند. ساعتی بعد بیم آن دارند که محتملاً دچار فریب شده باشند.»[۳۵] همچنین در حالی که براهین مبتنی بر عجایب و غرائب طبیعت محتملاً برای جلب توجه مؤمنان به آثار صنع الهی مفید است، برای ملحدان متضمن هیچ فایده‌ای نیست، برعکس، سعی در متقاعد ساختن ملحدان با برهان مبتنی بر حرکت اجرام سماوی «فراهم آوردن دلیلی برای آنهاست تا فکر کنند که براهین دین ما بسیار سست است؛ و من از روی عقل و تجربه می‌بینم که برای برانگیختن حس تحقیر در آنها هیچ چیزی حساب‌شده‌تر از این نیست.»[۳۶] به تعبیر دیگر، اگر غرض از اثبات وجود خداوند متقاعد ساختن «لاأدری مذهبان و ملحدان باشد، براهین انتزاعی مابعدالطبیعی هیچ فایده‌ای دربر ندارد، در حالی که براهین طبیعی از بد هم بدتر است. هر دو نوع استدلال بی‌اثر است.

ولی پاسکال دلیل عمیق‌تری برای ردّ براهین سنتی اثبات وجود خداوند داشته است. آن معرفت خداوندی که مدّ نظر او بوده است معرفت خداوندی است که در شخص مسیح به عنوان شفیع و منجی ظهور کرده است، معرفتی است که پاسخ آگاهی مستقیم انسان نسبت به زبونی خویش است. اما معرفتی صرفاً فلسفی نسبت به خداوند نه متضمن معرفت احتیاج انسان برای نجات و نه متضمن شناخت مسیح به عنوان منجی است. این معرفت ممکن است با غرور و جهل نسبت به خداوند به عنوان خیرمطلق و غایت قصوای انسان همراه باشد. دین مسیح «به انسان این دو حقیقت را با هم تعلیم می‌دهد که خدایی وجود دارد که انسان‌ها استعداد وصول به او را دارند، و در عین حال فسادی در طبیعت آنها هست که صلاحیت وصول به وی را از آنان سلب می‌کند. برای انسانها دانستن این دو نکته به یک میزان اهمیت دارد. و برای انسان شناختن خداوند بدون شناختن زبونی خویش و شناختن زبونی خویش بدون شناختن نجات‌دهنده‌ای که

۳۵. *اندیشه‌ها*، ۷، ۵۴۳، ص ۵۷۰.

۳۶. *اندیشه‌ها*، ۴، ۲۴۲، ص ۴۴۶.

قادر به درمان او باشد به یک اندازه خطرناک است. شناختن یکی از این دو حقیقت فی‌نفسه یا موجد غرور فیلسوفانی است که خداوند را شناخته‌اند اما زبونی خود را نشناخته‌اند و یا موجد یأس ملحدانی است که به زبونی خود علم دارند بدون آنکه به منجی خود علم داشته باشند.»[۳۷] به تعبیر دیگر براهین فلسفی وجود خداوند نه تنها برای متقاعد ساختن «ملحدان قاسیة‌القلوب»[۳۸] کافی نیست بلکه از آن حیث که معرفت حاصله معرفت خداوند بدون مسیح است «بی‌فایده و عقیم»[۳۹] است. و مؤدّی به خدای مکانیکی (ماشینی) می‌شود: و قول به خدای مکانیکی (ماشینی) مسیحیت نیست. «خدای مسیحیان خدایی نیست که صرفاً فاعل حقایق هندسی و نظم عناصر و ارکان باشد؛ این تصور، تصور مشرکان و اپیکوریان است... همهٔ کسانی که خداوند را بدون عیسی مسیح طلب می‌کنند و در مرتبهٔ طبیعت متوقف می‌شوند یا نوری را که موجب رضای خاطر آنان شود نمی‌یابند و یا به یک راه شناختن خداوند و خدمت به او بدون آن که ملازم با شفاعت شفیع باشد می‌رسند؛ و بدین طریق یا در ورطهٔ الحاد و یا در ورطهٔ خدای مکانیکی هبوط می‌کنند، و این دو چیزی است که دین مسیحی تقریباً به یک میزان از آنها نفرت دارد.»[۴۰]

چون تمام همّ پاسکال فقط مصروف به معرفت خداوند به عنوان غایت فوق طبیعی انسان و مصروف به خداوندی است که در مسیح به عنوان شفیع و منجی ظهور و بروز کرده است ولی دین طبیعی و توحید فلسفی را از همهٔ جهات و حیثیات منع می‌کند. واضح است که استفاده از روش هندسی انسان را به معرفت خداوند بدین‌معنی هدایت نمی‌کند. پاسکال بی‌شک در امتیاز میان خداوند فلاسفه و «خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب» مبالغه کرده است؛ اما در مورد معنایی که برای «معرفت خداوند» قائل می‌شود برای ما هیچ محلّی برای تردید باقی نمی‌گذارد. و بنابراین موقف او در قبال دکارت قابل فهم است. «من نمی‌توانم دکارت را ببخشایم، او می‌خواسته است بتواند در کل فلسفهٔ خویش از کنار مسئلهٔ خداوند بگریزد. ولی هیچ چاره‌ای نداشته است جز اینکه خداوند را وادار کند تا با یک تلنگر عالم را به حرکت درآورد؛ بعد از آن دیگر کاری با خداوند ندارد.»[۴۱] قصد من القای این مطلب نیست که پاسکال نسبت به دکارت منصف بوده

۳۷. *اندیشه‌ها*، ۸، ۵۵۶، ص ۵۸۰.
۳۸. همان، ۹، ۵۸۱.
۳۹. همانجا.
۴۰. همانجا.
۴۱. *اندیشه‌ها*، ۲، ۷۷، ص ۳۶۰-۳۶۱.

است، زیرا فکر نمی‌کنم که جانب انصاف را رعایت کرده باشد، اما موقف او قابل فهم است. به عقیدهٔ او، فلسفهٔ دکارت «وحدت ضروریّه» را حذف کرده است. این خود دلیلی برای این شعار است: «نوشتن بر ضدّ کسانی که بیش از حد مطالعات خویش را وقف علوم کرده‌اند. دکارت.»[۴۲] و نیز می‌توانیم بفهمیم که چرا پاسکال می‌توانست به فرما[۴۳] ریاضیدان بزرگ فرانسوی بنویسد که به عقیدهٔ او هندسه والاترین ریاضت روح و زیباترین پیشهٔ عالم است، اما در عین حال آنچنان بی‌فایده و عبث است که «من کمتر میان کسی که فقط یک عالم هندسه باشد و یک صنعتگر توانا فرق می‌گذارم.»[۴۴]

اگر فلسفه از اثبات وجود خداوند عاجز است، اگر لااقل از اثبات وجود خداوند به تنها معنایی که استحقاق آن را دارد عاجز است، از نشان دادن این معنی به انسان هم که سعادت حقیقی در کجاست عاجز است. رواقیان می‌گویند: به درون خویش بازگردید؛ و در آنجاست که آرامش و سکون خویش را خواهید یافت؛ و این درست نیست. دیگران می‌گویند: «از خویشتن بیرون شوید؛ و سعادت را در تفریح جستجو کنید. این هم درست نیست... سعادت نه در بیرون ماست و نه درون ما. در خداوند است که هم در بیرون و هم در درون ماست.» غریزه ما را برمی‌انگیزد تا سعادت را خارج از خویشتن جستجو کنیم؛ و اشیا بیرونی ولو اینکه ما ملتفت نباشیم توجه ما را به خود جلب می‌کند. «و بنابراین، قول فیلسوفان عبث است که می‌گویند به درون خویش بازگردید، خیر خویش را در آنجا خواهید یافت مردم به آنان اعتقاد ندارند. و کسانی که به آنان اعتقاد دارند سبک‌مغزترین و ابله‌ترین آنانند.»[۴۵]

به علاوه چون فیلسوفان از کشف و توافق دربارهٔ غایت حقیقی انسان عاجز مانده‌اند نیز از کشف و توافق دربارهٔ قانون اخلاقی دچار عجز شده‌اند. درست است، که قوانین طبیعی وجود دارد؛ اما فساد طبیعت انسان ما را از وصول به دید روشنی دربارهٔ آنها منع می‌کند. ولو اینکه فی‌المثل با تأمل فلسفی به نحو واضح می‌دانستیم که عدالت حقیقی چیست بدون لطف الهی از عمل به آن عاجز بودیم. «طبیعتِ حبّ ذات و طبیعت این

---

۴۲. *اندیشه‌ها*، ۲، ۷۶، ص ۳۶۰.

43. Fermat

۴۴. *اندیشه‌ها*، ص ۲۲۹

۴۵. *اندیشه‌ها*، ۷، ۴۶۴، ص ۵۴۶.

خودِ انسانی فقط عشق ورزیدن به خویشتن و فقط ملاحظه کردن خویشتن است.»[۴۶] و در حقیقت امر «دزدی، زنای با محارم، فرزندکشی و پدرکشی همه در زمرهٔ اعمال بافضیلت جای داشته است.»[۴۷] «سه درجهٔ عرض جغرافیایی کل علم حقوق را زیر و رو می‌کند، یک نصف‌النهار است که حقیقت را تعیین می‌کند... عدالت مضحکی که رودخانه‌ای آن را محدود می‌کند! حقیقت در این سوی کوههای پیرنه است و خطا در آن سو.»[۴۸] انسان اگر به خویشتن واگذاشته شود کور و فاسد است. و فیلسوفان نتوانسته‌اند این اوضاع و احوال را درمان کنند. برخی از آنان مانند رواقیان مباحث عالی را به جهانیان عرضه داشته‌اند؛ اما فضیلت آنان آلوده و مشوب غرور است. بنابراین هیچ جای تعجب نیست اگر پاسکال به صراحت می‌گوید «ما فکر نمی‌کنیم که کلّ فلسفه به یک ساعت زحمت بیرزد»[۴۹]، و نیز «تفلسف به معنای حقیقی تمسخر فلسفه است.»[۵۰] مقصود او از «فلسفه» اوّلاً فلسفهٔ طبیعی و علم است و علم یعنی معرفت اشیاء بیرونی است، که وی آن را در قیاس با دانش انسان مورد مذمت و ملامت قرار می‌دهد. ولی نکته این است که عقل به تنهایی از اثبات دانش انسان عاجز است. زیرا بدون نور دین مسیح انسان برای خویش غیرقابل ادراک است. عقل قلمرو خاص خویش را دارد که ریاضیات و علوم طبیعی یا فلسفهٔ طبیعت است؛ اما حقایقی که دانستن آنها برای انسان واقعاً اهمیت دارد سرشت و سرنوشت فوق طبیعی اوست، و اینها اموری است که فیلسوف یا عالم نمی‌تواند آنها را کشف کند، «من مدت مدیدی را در مطالعهٔ علوم انتزاعی صرف کردم؛ و ارتباط اندکی که انسان می‌تواند در آنها داشته باشد (یعنی قِلّت نسبی مردمی که بتوان این مطالعات را با آنها در میان گذاشت) یعنی قلّت نسبی مردمی که بتوانند در این مطالعات سهیم باشند و بتوان با آنان «ارتباط» برقرار کرد) موجب انزجار من می‌شد. وقتی که پژوهش درباره انسان را آغاز کردم دیدم که اینِ علومِ انتزاعی شایستهٔ انسان نیست...»[۵۱]

وقتی که پاسکال «عقل» را مور مذمت قرار می‌دهد، این کلمه را به معنای محدود، به معنای عمل انتزاعی، تحلیلی و استنتاجی ذهن، چنانکه در علم «هندسه» دیده می‌شود، به کار می‌برد. او البته استفاده از عقل به معنای وسیع آن را مذمت نمی‌کند. واضح است

---

۴۶. *اندیشه‌ها*، ۲، ۱۰۰، ص ۳۷۵-۳۷۶.

۴۷. *اندیشه‌ها*، ۵، ۲۹۴، ص ۴۶۶.

۴۸. *اندیشه‌ها*، ۵، ۲۹۴، ص ۴۶۵.

۴۹. *اندیشه‌ها*، ۲، ۷۹، ص ۳۶۱.

۵۰. *اندیشه‌ها*، ۱، ۴، ص ۳۲۱.

۵۱. *اندیشه‌ها*، ۲، ۱۴۴، ص ۳۹۹.

که طرح او در دفاع از مسیحیت کاری ذهنی است. به همین جهت انتقاد او از عقل به معنای محدود کلمه، چه موافق باشیم چه نباشیم، انتقادی عقلانی است. حاصل کلام آنکه پاسکال می‌خواهد بر دو نکته تأکید کند. نخست آنکه روش ریاضی و روش علمی تنها وسیله‌ای نیست که با آنها بتوان به شناخت حقیقت دست یافت، دیگر آنکه حقایق ریاضی و علمی حقایقی نیست که معرفت آنها برای انسان بیشترین اهمیت را داشته باشد. از هیچ یک از این دو قضیه لازم نمی‌آید که باید استدلال به نحو عام و یا استفاده از عقل را محکوم کرد.

۳ـ «دل»

این نکته را خاصه هنگامی که قول پاسکال دربارهٔ «دل» را مورد التفات قرار می‌دهیم باید به خوبی به خاطر بسپاریم. زیرا اگر جدال او بر ضد «عقل» را به عنوان جدالی بر ضد ذهن و بر ضد هرگونه فکر تفسیر کنیم، میل خواهیم داشت که دل را به معنایی صرفاً عاطفی مورد تفسیر قرار دهیم. ولی در تمایز میان دل و عقل نیّت پاسکال القای این مطلب نبود که انسانها باید استفاده از عقل خود را رها کنند و خویش را تسلیم قلمرو هیجانات و عواطف سازند. سخن معروف «دل دلایلی دارد که عقل قادر به فهم آنها نیست»[۵۲] در واقع متضمن تقابلی میان عقل و دل، و فعالیت عقلانی و هیجان است. ولی قبلاً دیده‌ایم که به نظر پاسکال با «دل» است که ما به مبادی اولیه‌ای که عقل قضایای دیگر را از آنها اخذ می‌کند علم داریم. به حد کافی واضح است که در اینجا دل فقط به معنای هیجان نمی‌تواند بود. بنابراین لازم است بپرسیم که مقصود پاسکال از این تعبیر چیست.

به زحمت می‌توان گفت که پاسکال کلمهٔ «دل»[۵۳] را به معنایی که به وضوح تعریف شده باشد به کار می‌برد. ظاهراً گاهی آن را مترادف با «اراده» مورد استفاده قرار می‌دهد. وقتی بدین معنی استعمال شد بر نوعی معرفت یا آلت بی‌واسطهٔ معرفت دلالت نمی‌کند. بلکه بر حرکت شوق و علاقه‌ای که توجه عقل را به متعلّق خاصی معطوف می‌کند دلالت دارد. «اراده یکی از اعضای اصلی اعتقاد است. نه بدان معنی که عقیده را تشکیل

---

۵۲. *اندیشه‌ها*، ۴، ۲۷۷، ص ۴۵۸.

53. le cœur

می‌دهد، بلکه به جهت آنکه اشیاء بر حسب آنکه از کدام جنبه به آنها بنگرند صادق یا کاذبند. اراده‌ای که از یک جنبه و نه از جنبه‌ای دیگر التذاذ می‌یابد ذهن را از ملاحظه کیفیات اشیائی که مایل به دیدن آنها نیست منصرف می‌سازد. و بنابراین ذهن، به تبع اراده، برای تأمل جنبه‌ای که اراده دوست دارد درنگ می‌کند.»[۵۴] در مواقع دیگر «دل» بر نوعی معرفت یا آلت معرفت دلالت می‌کند. و مورد استفادهٔ خاص پاسکال از این کلمه هم همین است. و نمونهٔ بارز آن قول اوست دائر بر اینکه ما مبادی اوّلیه را به وسیلهٔ «دل» ادراک می‌کنیم. «ما حقایق را نه فقط به وسیلهٔ عقل بلکه با دل نیز می‌شناسیم. و با این روش دوم است که ما به مبادی اوّلیه علم داریم.»[۵۵] همچنین پاسکال از اصطلاحات «طبیعت و «غریزه» استفاده می‌کند. «طبیعت شکاکان و عقل اصحاب جزم را دچار حیرت می‌کند.»[۵۶] «غریزه و عقل خصوصیات دو طبیعت.»[۵۷] «دل، غریزه، مبادی.»[۵۸]

واضح است که حتی وقتی که کلمهٔ «دل» برای دلالت یک روش شناخت و یا یک آلت معرفت به کار می‌رود این کلمه در متون مختلف تفاوتهای بسیار ظریفی در معنی دارد. وقتی که پاسکال می‌گوید که مبادی با دل احساس می‌شود آشکار است که دربارهٔ شهود سخن می‌گوید. و در مورد مبادی اوّلیهٔ علم هندسه به زحمت ممکن است مسئلهٔ عشق به مبادی مطرح باشد. اما وقتی که حکم می‌کند که «دل است که خداوند را احساس (ادراک) می‌کند و نه عقل»،[۵۹] غرض او ادراک عاشقانهٔ خداوند است. ادراکی که در دسترس کسانی قرار دارد که هیچ‌گونه معرفتی دربارهٔ ادلّهٔ مابعدالطبیعی وجود خداوند یا حتی معرفتی دربارهٔ ادلّهٔ تاریخی و تجربی در موافقت با مسیحیت ندارد. مورد اشاره او عواطف و هیجانات صرف نیست، بلکه ادراک عاشقانهٔ خداوند است که می‌توان آن را در میان مؤمنان صادق و مخلص مسیحی یافت. و این خود تأثیر خداوند در نفس است و ایمان فوق طبیعی است که از عشق و شفقت شکل گرفته است، و به «مرتبهٔ شفقت و عشق» متعلق است، نه به مرتبهٔ ذهن همچنین با «دل» یا «غریزه» است که ما می‌دانیم که بیداری خواب نیست. ممکن است کسی نتواند با ادلّهٔ برهانی اثبات کند که حالت بیداری خواب نیست، ولی از این امر لازم نمی‌آید که او فرق میان بیداری و حالت خواب را

۵۴. *اندیشه‌ها*، ۲، ۹۹، ص ۳۷۵.
۵۵. *اندیشه‌ها*، ۴، ۲۸۲، ص ۴۵۹.
۵۶. *اندیشه‌ها*، ۷، ۴۳۴، ص ۵۳۱.
۵۷. *اندیشه‌ها*، ۶، ۳۴۴، ص ۴۸۷.
۵۸. *اندیشه‌ها*، ۴، ۲۸۱، ص ۴۵۹.
۵۹. *اندیشه‌ها*، ۴، ۲۷۸، ص ۴۵۸.

«نمی‌داند». او با «دل» به این تفاوت علم دارد. در اینجا لفظ «دل» اشاره به ادراک غریزی، بی‌واسطه، غیراستدلالی یک حقیقت است. و نکته‌ای که پاسکال بر آن تأکید می‌کند این است که تا وقتی که عقل از اثبات چیزی که دربارهٔ آن یقین داریم عاجز است ما می‌توانیم دارای یقین (و به عقیده او یقین مشروع) باشیم. زیر «عقل» تنها راهی نیست که با آن به شناختن حقیقت می‌رسیم؛ و اگر پیروان اصالت عقل چنین گمانی دارند. این ناشی از صرف تعصب و غرور آنهاست.

پاسکال چنانکه بدیهی است، واژگان فنّیی را که در آن نقش و معنای هر کلمه‌ای به نحو واضح تعریف شده باشد بسط و گسترش نداد. گاهی نقش یک کلمه القای معنایی و نه بیان صریح آن است. بدین‌گونه کلماتی به مانند «دل»، «غریزه»، و «احساس» حاکی از بی‌واسطه بودن، به صرافت طبع بودن و مستقیم بودن است. مثلاً در مرتبهٔ عقل مشترک ما ادراک یا شعور بالطبع و بی‌واسطه‌ای از عالم خارج داریم؛ و اعتقاد راسخ یا یقینی که از این امر حاصل می‌شود، ولو اینکه مؤیّد و مؤکّد به براهین عقلی نباشد، مشروع است. در «علم هندسه» ما شعور بی‌واسطه‌ای نیز به مبادی داریم؛ و حتی اگر این مبادی نتواند مبرهن شود، یقین ما مشروع است. و اساس استدلال قیاسی ما را تشکیل می‌دهد. در مرتبهٔ حیات اخلاقی ادراک مستقیم و به صرافت طبعی از ارزشها وجود دارد هر چند این ادراک ممکن است مبهم و یا فاسد باشد. در مرتبهٔ حیات دینی نیز مؤمنان مخلص و فداکار ادراکی عاشقانه از خداوند دارند که از حملات شکاکیت مصون است. به طور کلی «دل» نوعی غریزهٔ عقلانی است که در درونی‌ترین طبیعت نفس ریشه دارد.

۴ـ روش پاسکال در دفاعیه‌نویسی

اگر بخواهیم دربارهٔ روش پاسکال سخن بگوییم، باید هم دل و هم عقل را ذکر کنیم. خطاست اگر تصور کنیم که او می‌خواست احساس را به جای عقل بنشاند و یا مثلاً اهمیت و مناسبت برهان استدلالی را برای ادراک حقایق دینی انکار کند. ریاضیات، اگر برای ادراک بی‌واسطهٔ مبادی بدیهی نخستین نباشد، استنتاج و اثبات برهانی در آن فاقد یقین خواهد بود. اما، بدون عمل عقل برهانی و استنتاجی، علم ریاضیات وجود نخواهد داشت. همچنین هر چند مسیحیِ خالص و مخلص از طریق ادراک عاشقانهٔ خداوند دارای یقین مشروع است، این یقین مسئله‌ای شخصی است؛ و به هیچ‌وجه از این معنی

چنین برنمی‌آید که براهینی برای اثبات دین مسیح مورد لزوم نیست. ما نمی‌توانیم، با توسل به تخصیص حقیقت درونی حقیقت به مسیحیان مؤمن و مخلص، شکاکان و لاادری‌مذهبان را متقاعد کنیم. و پاسکال خود دفاعیه‌ای برای مسیحیت یعنی دفاع مستدلی برای دین مسیح را طرح‌ریزی کرد. براهینی که بدانها متوسل می‌شد مبتنی بر واقعیات تجربی و تاریخی، وجود ایمان مسیحی به عنوان یک واقعیت تجربی، معجزات و خوارق عادات، نبوت و غیره بود؛ اما این براهین، براهین مستدل و عقلی بود. به عقیدهٔ پاسکال حقیقت مسیحیت را نمی‌توان با «هندسه» وبا استدلال لمّی قیاسی اثبات کرد. باید به معطیات تجربی بازگردیم و نشان دهیم که چگونه همگرایی آنها به نحو خطاناپذیری به صدق و حقانیت مسیحیت دلالت می‌کند. اما جریان نشان دادن این همگرایی کار ذهن است.

در واقع باید بر این امر تأکید کنیم، زیرا کلمات قصارگونهٔ پاسکال دربارهٔ احساس به آسانی ممکن است منشأ تأثرات ذهنی غلط گردد. در عین حال مفهوم «دل» حتی در دفاعیّهٔ مستدل او از دین مسیحی سهم مهمی به عهده دارد. زیرا در واقع دل هر چند دلایل را به دست نمی‌دهد اما معنی واقعیات مذکور در دلایل و همچنین معنی همگرایی احتمالات را تشخیص می‌دهد. از دو کسی که به براهین گوش فرا می‌دارند و کلمات آن را می‌فهمند ممکن است یکی قوت تجمعی براهین را ملاحظه کند و دیگری ممکن است آن را ملاحظه نکند. اگر همهٔ براهین ذکر شود اختلاف میان آن دو کس در این نیست که یکی برهان را شنیده و دیگری نشنیده است. بلکه اختلاف آنها در این است که یکی ادراک شهودی از قوت و معنی براهین همگرا را دارد و دیگری فاقد چنین قوه‌ای است. بنابراین، در شرح و بسط یک دفاعیه لازم است که براهین را در اقناعی‌ترین شکل آن نه به منظور اقناع مردم برای قبول نتایجی که منافر طبع است، بلکه برای تسهیل (آسان کردن) عمل «دل» عرضه داریم.

۵ـ حقارت و عظمت انسان

هرگونه بحث و شرح مبسوط دربارهٔ دفاعیهٔ پاسکال از دین مسیحیت در یک کتاب تاریخ فلسفه بی‌مورد است. در عین حال خوانندهٔ فصلی دربارهٔ پاسکال به حق منتظر آن است که نشانه‌ای از طرز فکر او را در این خصوص بیابد. بدون مراجعه به دفاع او از مسیحیت

به زحمت می‌توان موقف کلی او را درک کرد.

پاسکال سخن خود را با نشان دادن «بدبختی و شقاوت انسان بدون خداوند یعنی آن که طبیعت او دچار تباهی شده است»[۶۰] آغاز می‌کند. انسان در قیاس با قلمرو طبیعت چیست؟ «یک لاشیء در قیاس با نامتناهی، یک کل نسبت به لاشیء، حد وسطی میان همه و هیچ. در حالی که به طور نامتناهی از فهم هر یک از دو طرف دور مانده است انجام و آغاز همه چیز مانند راز سربه‌مُهری از او پنهان مانده است. او به طور مساوی از مشاهدهٔ عدمی که از آن نشأت یافته و نامتناهیی که در آن احاطه شده است عاجز است»[۶۱] انسان نه بی‌نهایت بزرگ را می‌تواند بشناسد و نه بی‌نهایت کوچک را. همچنین نمی‌تواند حتی دربارهٔ اموری که میان دو حد واقع شده است معرفت تامّ داشته باشد. زیرا همهٔ چیزها در روابطی متقابل با یکدیگر پیوند یافته‌اند، و معرفت تام نسبت به هر جزئی مقتضی معرفت کل است. قابلیت و استعداد عقلانی انسان محدود است، و پیوسته معروض گمراهی ناشی از حواس و تخیل واقع شود. به علاوه، رسم و عادت را به جای قانون طبیعی می‌گیرد؛ و در زندگی اجتماعی ضابطهٔ قدرت را با قانون عدالت مشتبه می‌سازد. او مقهور حبّ ذات است و این میل به منافع و مصالح شخصی دیدگان او را در برابر عدالت حقیقی کور می‌سازد و منشأ بی‌نظمی و اختلال در حیات سیاسی و اجتماعی است. به علاوه وجود انسان مشحون از معمای تناقضات است، و او خود معمایی برای خویشتن است. او نمی‌تواند با چیزی کمتر از بی‌نهایت خرسند شود، و در واقع امر هرگز خرسندی تام نمی‌یابد.

در تصویری که پاسکال شقاوت یا نگونبختی و تیره‌روزی انسان ترسیم می‌کند به آثار پورهونی‌ها[۶۲] شکاکان استناد می‌کند، و تا حدی از مونتنی[۶۳] و شارون[۶۴] جانبداری می‌کند. به قول او مونتنی برای درهم شکستن لاف غرور کسانی که بیش از حد بر طبیعت انسان تأکید می‌کنند و فساد و ضعف انسان را نادیده می‌گیرند بسیار باارزش است، ولی باید متذکر باشیم که آنچه پاسکال می‌خواهد نشان دهد شقاوت و بدبختی انسانی است که «بدون خداست.» غرض او ترویج شکاکیت و ناکامی فی‌نفسه و حتی یأس نیست، بلکه می‌خواهد با نشان دادن اینکه انسان بدون خداوند چیست وضع و زمینهٔ مطلوب را

---

۶۰. *اندیشه‌ها*، ۲، ۶۰، ص ۳۴۲. ۶۱. *اندیشه‌ها*، ۲، ۷۲، ص ۳۵۰.

62. Pyrrhonists 63. Montaigne 64. Charron

برای بررسی ادعاهای دین مسیحی مساعدتر کند. پاسکال به خوبی از ضعف استدلال صرف برای اقناع کسانی که فاقد استعداد لازم بودند آگاه بود.

اما جنبه‌ای دیگر از وجود انسان یعنی «عظمت» او هست که باید آن را مورد مدّاقه قرار داد. عظمت او را حتی می‌توان از بدبختی و مسکنت او استنباط کرد. عظمت انسان آنچنان بدیهی است که می‌توان آن را حتی از عجز و مسکنت او استنباط کرد. زیرا آنچه در حیوانات طبیعت است در انسان عجز و مسکنت می‌نامیم. و از این امر تشخیص می‌دهیم که طبیعت او که اکنون مانند طبیعت حیوانات است از طبیعتْ برتری که قبلاً به وی تعلق داشته است هبوط کرده است. زیرا چه کسی جز پادشاه مخلوع از پادشاه نبودن ناخشنود است؟»[۶۵] حتی زیاده‌رویهایی انسان اشتیاق او را برای نامتناهی آشکار می‌کند. حتی قدرت او در تشخیص مسکنت خویش خود نشانه‌ای از عظمت اوست. «انسان می‌داند که بیچاره و نگون‌بخت است، پس بیچاره و مسکین است زیرا بیچاره و مسکین است، اما باعظمت است، زیرا به بیچارگی و مسکنت خویش علم دارد.»[۶۶] به علاوه «فکر مقوم عظمت انسان است.»[۶۷] «انسان فقط مانند نایی است و و سست‌ترین چیزی در طبیعت است؛ اما او نایی متفکر است. لازم نیست که کلّ عالم خود را برای خُرد کردن او مجهز سازد؛ نَفَسی از باد و قطره‌ای از آب برای مضمحل او کافی است. اما اگر بنا بر این بود که عالَم او را مضمحل کند، باز هم انسان از آنچه موجب قتل وی می‌شد شریفتر بود، زیرا او می‌داند که می‌میرد و عالم (در نهایت) بر او چیره می‌شود. اما عالَم هیچ چیزی در این باره نمی‌داند.»[۶۸] «از حیث مکان، عالم مرا مانند نقطه‌ای فرا گرفته و بر من احاطه دارد. امامن با فکر بر عالم احاطه دارم.»[۶۹] انسان مملو از شوق سیری‌ناپذیر برای سعادت است، و این شوق منشأ شقاوت اوست. اما این خلأ نامتناهی فقط ممکن است با یک شیء نامتناهی و لایتغیر، یعنی با خودِ خداوند پر شود.»[۷۰] پس در اینجا نیز بیچارگی و مسکنت انسان مبین عظمت او و استعداد او برای وصول به خداوند است.

بنابراین ما با اضدادی روبه‌رو هستیم؛ عجز و مسکنت انسان و عظمت انسان. و باید این اضداد را در فکر خویش با یکدیگر پیوند دهیم. زیرا دقیقاً حضور همزمان این اضداد

---

۶۵. *اندیشه‌ها*، ۶، ۴۰۹، ص ۵۱۲.
۶۶. *اندیشه‌ها*، ۶، ۴۱۶، ص ۵۱۵.
۶۷. *اندیشه‌ها*، ۶، ۳۴۶، ص ۴۸۸.
۶۸. *اندیشه‌ها*، ۶، ۳۴۷، ص ۴۸۸.
۶۹. *اندیشه‌ها*، ۶، ۳۴۸، ص ۴۸۸.
۷۰. *اندیشه‌ها*، ۷، ۴۲۵، ص ۵۱۹.

است که مسئله را تشکیل می‌دهد. «انسان چه موجود موهومی است! چه عجیب و شگفت‌آور! آشفته و بی‌سامان، محل تناقضات، اعجوبه‌ای خارق عادت، قاضی همه چیز، در عین حال یک کرم خاکی نادان؛ مخزن حقیقت معهذا مبالی از شک و خطا؛ زبده و زبالهٔ عالم. چه کسی این معما را خواهد گشود.»[۷۱] فیلسوفان چنین کاری نتوانند کرد. پورهونی‌ها انسان را لاشیء مطلق می‌کنند. در حالی که دیگران از او خدایی می‌سازند؛ انسان در عین حال هم بزرگ است و هم بدبخت.

اگر انسان نتواند مسئله‌ای را که از طبیعت خود او نشأت گرفته است حل کند، باید به خداوند گوش فرا دهد. اما ندای خداوند را باید در کجا جستجو کند؟ نه در ادیان شرک‌آمیز که فاقد حجیت و برهانند و شرّ را تجویز می‌کنند. آیا باید آن را در دین یهود جستجو کرد؟ در داستان هبوط آدم، در تورات بیانی از بدبختی و شقاوت انسان را در پیش رو داریم. اما عهد عتیق به ورای خویش نظر دارد و نبوّات آن در شخص مسیح تحقق می‌یابد که درمان‌کنندهٔ دردهایی است که دین یهود آنها را درمان نمی‌کند. در اینجا ما منجی و شفیعی داریم که ظهور او را پیامبران پیشین پیشگویی کرده‌اند؛ او حجیت خویش را با معجزات و علوّ تعالیم خویش اثبات کرده است. «معرفت خداوند بدون معرفتِ عجز و مسکنت ما منشأ غرور است. معرفت خداوند بدون معرفت عجز و مسکنت ما موجد یأس و حرمان است. معرفت عیسی مسیح نقطهٔ میان این دو حد است؛ زیرا در آنجا ما هم خدا و هم عجز و مسکنت خویش را خواهیم یافت.»[۷۲]

۶ـ برهان شرطبندی

در کتاب اندیشه‌ها،[۷۳] برهان معروف شرطبندی آمده است. مدلول و فحوای آن به طور بی‌واسطه روشن نیست و شارحان تفاسیر متفاوتی دربارهٔ آن عرضه کرده‌اند. امّا ظاهراً به حد کافی روشن است که پاسکال این برهان را به عنوان دلیلی بر وجود خداوند (بسط) اقامه نکرده است. و نیز غرض وی آن نبوده است که بدل و جانشینی برای ادلّهٔ مسیحیت باشد. ظاهراً مخاطب آن طبقهٔ خاصی از مردمند، یعنی کسانی که هر چند با براهین شکاکان و منکران وجود خداوند اقناع نشده‌اند صدق و حقانیت دین مسیح نیز آنان را

۷۱. *اندیشه‌ها*، ۷، ۴۳۴، ص ۵۳۱.
۷۲. *اندیشه‌ها*، ۷، ۵۲۷، ص ۵۶۷.
۷۳. *اندیشه‌ها*، ۳، ۲۳۳، ص ۴۳۴ـ۴۴۲.

اقناع نمی‌کند، در نتیجه در یک حالت توقف و تعلیق حکم باقی می‌مانند. پاسکال می‌خواهد به کسانی که خود را در این حالت ذهنی می‌یابند نشان دهد که اعتقاد داشتن به مصلحت آنها و مؤدی به سعادت آنان است. و اگر همه چیز کلاً متکی به ارادهٔ آنان باشد اعتقاد تنها راه معقول برای عمل است. ولی از این امر لازم نمی‌آید که او ایمان را صرفاً به عنوان نتیجهٔ برهان شرطبندی از آنان طلب می‌کند. آنچه وی ظاهراً مدّ نظر دارد آماده کردن ذهن آنان و ایجاد حالات و ملکاتی است که موافق با ایمان است، حالات و ملکاتی که هیجانات و عواطف و تعلقات دنیوی مانع از تحقق آنها می‌شود. او به اقتضای نور فطرت و یا عقل مشترک آنان را مورد خطاب قرار می‌دهد؛ ولی گمان نمی‌کرده است که، اعتقاد صرفاً یک مسئلهٔ شرطبندی مبتنی بر مصالح شخصی و یا شرطبندی بر سر یک حالت تردیدِ عینی باشد، زیرا اگر چنین چیزی درست بود خود را به نفع آن در خطر افکندن به مصلحت انسان می‌بود. اگر چنین فکر می‌کرد دیگر توجیه دفاعیهٔ مستدلی که دربارهٔ مسیحیت طرح می‌کند و یا اعتقاد راسخ او مبنی بر اینکه خود خداوند نور ایمان را افاضه می‌کند ممتنع می‌بود.

یا این است که خدایی هست یا نیست: یا خدا هست یا خدا نیست. شکّاک، مسیحی را ملامت می‌کند، زیرا او راه حلّی قطعی برای مسئله اختیار کرده است، با آنکه عقل نمی‌تواند نشان دهد که کدام راه‌حل درست است. شکاک می‌گوید: «من آنان را سرزنش می‌کنم نه برای اینکه این را انتخاب کرده‌اند بلکه برای اینکه انتخابی کرده‌اند... راه درست، شرطبندی نیست.» پاسکال در جواب می‌گوید: «بلی، امّا شما باید شرطبندی کنید. مسئله به اختیار شما نیست، شما قبلاً در وادی این موضوع گام نهاده‌اید.» به تعبیر دیگر، علی‌السّویّه‌ماندن و تعلیق حکم خود نوعی اختیار کردن است؛ و آن اختیار کردن بر ضدّ خداوند است. بنابراین، اگر کسی ناگزیر از انتخاب این یا آن راه باشد باید مداقه کند که مصلحت او در کجا است. مسئله متضمنِ چیست؟ متضمن عقل انسان و ارادهٔ او، معرفت او، و سعادت اوست. عقل او با انتخاب یک راه بیشتر از انتخاب راه دیگر آسیب نمی‌پذیرد؛ زیرا انتخاب کردن بر او بایسته است. اما در مورد سعادت شرطبندی برای خداوند مقرون به مصلحت و بنابراین معقول است. «اگر برنده شوید، همه چیز را برده‌اید، اگر بازنده شوید هیچ از کف نداده‌اید.» «در اینجا بی‌نهایتی از سعادت نامتناهی را می‌توان کسب کرد، امکان سودی در برابر امکانهای متناهی زیان؛ و آنچه شما به گرو

می‌گذارید متناهی است.» و امّا متناهی در قیاس با نامتناهی به منزلهٔ هیچ است. بنابراین، هیچ نیازی به تأمل بیشتر نیست.

ممکن است بگویند که شرط‌بندی برای خداوند به معنی به مخاطره‌افکندن امور مسلّم یقینی برای امور مردّد غیریقینی است. به مخاطره افکندن خیری متناهی برای خیری نامتناهی به وضوح مقرون به صرفه است؛ امّا یقینی بودن زیان در صورتی با امکان سود توازن دارد که مسئلهٔ ترک خیر متناهی مشخصی برای کسب خیرنامتناهی غیر مشخصی در کار باشد. در چنین موردی بهتر آن است که آنچه را که عملاً و مسلّماً در اختیار داریم حفظ کنیم و آن را برای کسب خیری نامتناهی از کف ندهیم. خاصه هنگامی که حتی نمی‌دانیم که خیر نامتناهی که محتملاً قابل اکتساب باشد وجود دارد. اما پاسکال به این اعتراض چنین پاسخ می‌دهد که هر قماربازی یک امر یقینی را برای یک امر غیر یقینی، به مخاطره می‌اندازد، و این کار را «بدون گناه در برابر عقل» انجام می‌دهد. به علاوه ولو اینکه کسی که برای خداوند شرط‌بندی می‌کند لذات خاصی را ترک می‌کند، لذات دیگری را کسب می‌کند و به اکتساب فضائل حقیقی نائل می‌شود. «در هر قدمی که در این راه برمی‌دارید مسلّم بودن سود و معدوم بودن مخاطره را آنچنان مشاهده می‌کنید که در نهایت متوجه می‌شوید که برای چیزی که مسلّم و نامتناهی است شرط‌بندی کرده‌اید و برای آن چیزی نداده‌اید.» اولین شرط لازمْ شرط‌بندی کردن و آغاز کردن است؛ نه با برهم‌انباشتن دلایلی برای وجود خداوند، بلکه با کاستن انفعالات خود و پیروی کردن از رفتار کسانی که ایمان آورده‌اند. به سخن دیگر هر چند انسان نمی‌تواند به خود ایمان دهد، اما بسیاری از کارها هست که او می‌تواند از طریق آماده ساختن خویش انجام دهد. و اگر چنین کند خداوند ایمانی را که در جستجوی آن است به وی ارزانی خواهد داشت.

در واقع، کلمات پاسکال گاهی متضمن این است که دین فاقد تأیید عقل است. «اگر نباید چیزی جز برای آنچه مسلّم است انجام دهیم، پس نباید هیچ چیزی برای دین انجام دهیم. زیرا دین مسلّم نیست.»[۷۴] اما او استدلال می‌کند که ما پیوسته برای امور غیرمسلم، مثلاً در جنگ، در تجارت و در سفرها خطر می‌کنیم. به علاوه هیچ چیزی در زندگی انسان به نحو مطلق مسلم نیست. مسلم نیست که ما فردا را خواهیم دید، اما هیچ کس

۷۴. *اندیشه‌ها*، ۳، ۲۳۴، ص ۴۴۲.

فکر نمی‌کند که عمل کردن با احتمال اینکه روز بعد زنده خواهد بود غیرمعقول است. «و یقینی که در دین هست بیشتر از یقینی است که در زنده‌بودن ما تا فردا هست.»[۷۵] تنها راه معقول جستجوی حقیقت است؛ زیرا اگر بدون پرستش خداوند بمیریم، همه چیز را از کف داده‌ایم. اما خواهید گفت «اگر خداوند اراده کرده بود که من او را پرستش کنم نشانه‌هایی از ارادهٔ خویش را به جای می‌گذاشت.» «او چنین کرده است، شما از آن غافلید. پس آنها را جستجو کنید؛ بی‌گمان به زحمتش می‌ارزد.»[۷۶] «به شما می‌گویم که اگر ترک لذت گویید، به زودی ایمان خواهید یافت. آغاز کردن آن با شماست. اگر می‌توانستم ایمان را به شما ارزانی می‌داشتم، اما چنین کاری نمی‌توانم کرد... با این همه، شما می‌توانید ترک لذت بگویید و ببینید که آیا آنچه می‌گویم درست است یا نه.»[۷۷] واضح است کل برهان شرطبندی نوعی برهان تبکیت است. و حیله‌ای برای اغراء و تحریک شکاک است تا موقف توقف و تعلیق خویش را رها کند و آنچه می‌تواند انجام دهد تا خود را در حالتی قرار دهد که ایمان به صورت امکانی حقیقی درآید. غرض پاسکال، علی‌رغم روشی که گاهی خود بیان می‌کند، انگار این نیست که علائمی از صدق دین مسیح وجود دارد که در مجموع مؤدی به برهانی بدیهی می‌گردد. ولی به عقیدهٔ او انسان نمی‌تواند به درستی آن آیات و نشانه‌ها را بخواند و یا قوت همگرایی آن آیات را ادراک کند، مگر آنکه نخست حالت توقف را رها کند و جدّ بلیغ و سعی وافی در غلبه بر نفس مبذول دارد.

۷ـ پاسکال به عنوان فیلسوف

واضح است که پاسکال به عنوان مسیحی مؤمن معتقدی می‌نوشت. مقصود او ترغیب مردم به گرویدن به مکتب توحید نبود، بلکه گرویدن به آیین مسیحیت بود. و او عمیقاً آگاه بود از اینکه پیش از آنکه گرویدن به آیین مسیح بتواند به صورت امکانی عملی درآید ملکات اخلاقی خاصی را اقتضا می‌کند. مسلّماً انتخاب و تأکید بر عباراتی که تا حد مبالغه‌آمیزی از شأن و منزلت عقل می‌کاهد کاملاً ممکن است. اتهامات اصالت ایمان و قول به حلول و اتحاد که بر ضد وی اقامه شده است از همین امر ناشی می‌شود. اما اگر

---

۷۵. همانجا.

۷۶. *اندیشه‌ها*، ۳، ۲۳۶، ص ۴۴۳.

۷۷. *اندیشه‌ها*، ۳، ۲۴۰، ص ۴۴۴.

ما با دید کلی‌تری بنگریم و به خاطر بیاوریم که سعی اصلی او مصروف به رساندن انسان به آن مرتبه‌ای است که خداوند بتواند در او عمل و تأثیر کند و نیز آنکه ایمان مسیحی و نه توحید فلسفی است که او مدّ نظر دارد، در آن صورت به عقیدهٔ من باید اقرار کنیم که اصالت و ابتکار و نبوغ او، به عنوان یک مدافع، دقیقاً خود را در سعی و همّ او به آماده‌سازی اخلاقی برای ایمان نشان می‌دهد. ارزش موقف کلی او به عنوان مدافع مسیحیت به مراتب بر اهمیت و اعتبار جاودانهٔ آن جنبه‌هایی از تفکر وی که از نظر متکلمان کاتولیک قابل شک و تردید و یا قابل سرزنش تلقی می‌شود ترجیح دارد. دیدن درخت و ندیدن جنگل و نادیده‌گرفتن اهمیت پاسکال و نفوذ و تأثیر وی در تاریخ دفاعیات مسیحی بسی جای تأسف است.

اما اگر پاسکال از یک سو ریاضی‌دان و عالِمی برجسته و از سوی دیگر مدافع مسیحیت بوده است، آیا باید نتیجه بگیریم که او فیلسوف نبوده است؟ البته پاسخ بسته به این است که ما از کلمهٔ فیلسوف چه چیزی را اراده می‌کنیم. اگر مراد ما از فیلسوف کسی باشد که منحصراً با استفاده از عقل به خلق نظامی فلسفی می‌پردازد، نظامی که بنا به فرض نمودار واقعیت به نحو کلی است، در آن صورت نمی‌توانیم پاسکال را فیلسوف بنامیم. زیرا وی اعتقاد داشت که مسائلی مطرح می‌شود که عقل بدون تأیید ایمان قادر به حل آنها نیست. و نیز معتقد بود که اسراری وجود دارد که متعالی از ادراک و احاطهٔ ذهن است حتی هنگامی که منوّر به نور ایمان باشد. تصور یک عقل انسانی که صلاحیت و استعداد همه چیز را داشته باشد برای او نفرت‌انگیز بود، ولی چنانکه دیدیم وی عقیدهٔ مستدلی دربارهٔ حالات و روشهای مختلف معرفت انسانی و نیز «نظامهای» مختلف وجود انسان، نظام بدن، نظام ذهن یا علم و نظام کرامت و ایثار داشت. هر چند او این آراء و تمایزات را به شیوه‌ای فنّی شرح و بسط نداده است. با این همه، ما نظریاتی در معرفت‌شناسی و فلسفهٔ ارزشها در دست داریم. تجلیل او از انسان را به وضوح می‌توان فلسفهٔ انسان نامید، هر چند فلسفهٔ او فلسفه‌ای است که تا حد زیادی مسائلی را مطرح می‌سازد که بدون رجوع به وحی قابل حل نیست. و در مسیر این فلسفهٔ انسان آراء نسبتاً فراوانی روی می‌نماید که مثلاً با تحلیل سیاسی و اخلاقی ارتباط دارد.

کلمهٔ «تحلیل»، با توجه به تفکر پاسکال مسلماً مورد اطلاق خاصی دارد. فی‌المثل غیرمعقول نیست که از او به عنوان کسی سخن بگوییم که معانی متعدد کلمهٔ «شناختن» را

تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد که تحدید آن به معرفت ریاضی و علومی که از آن «تقلید» می‌کنند، بنا به عرف عام، ناموجّه است. انسان عامی مسلماً می‌گوید که او «می‌داند» که عالم خارج وجود دارد و اینکه بیداری خواب نیست. و اگر کسی بگوید که انسان عامی «واقعاً» به این مطلب علم ندارد، به طور ضمنی کل معرفت را با آن نوع معرفتی که به قلمرو محدود ریاضیات ارتباط دارد یکی فرض کرده است.

با وجود این توصیف پاسکال به عنوان فیلسوفی تحلیل‌گر به اندازهٔ توصیف وی به عنوان عالِم صاحب نظام مابعدالطبیعه گمراه‌کننده است. آیا می‌توانیم مانند بعضی او را متفکری وجودی توصیف کنیم؟ مسلّماً او با وجود خاص انسان و امکانات وی و بیش از همه به تعبیر فیلسوفان قیام ظهوری با امکان انتخاب یا عدم انتخاب خویش در برابر خداوند اهتمام دارد. ولی به کار بردن تعبیر «فیلسوف وجودی» با مدلولات و لوازم جدید آن نسبتاً گمراه‌کننده است، هر چند جنبهٔ گمراه‌کنندهٔ آن شاید از «فیلسوف تحلیلی» یا «عالِم مابعدالطبیعه» کمتر باشد، به هر تقدیر، او «متفکری وجودی» (اگزیستانسیالیست) است، زیرا او متفکری است دینی، متفکری که پیش از هر چیز به رابطهٔ میان انسان و خداوند و نیز به تملک زیستهٔ این رابطه علاقه و توجه دارد. پاسکال، مانند دکارت، صرفاً به این معنی که متفکری است که مسیحی هم هست، متفکر مسیحی نیست: او بدین معنی متفکر مسیحی است که مسیحیت الهام‌بخش تفکر اوست و دیدگاه او را نسبت به عالم و انسان وحدت می‌بخشد. بنابراین، اگر فیلسوف باشد فیلسوفی دینی و به نحو اخص فیلسوفی مسیحی است. او فیلسوف مسیحی عصر خویش است بدین معنی که معاصران خویش را مورد خطاب قرار می‌دهد و به زبانی که برای آنان قابل فهم است سخن می‌گوید. البته این قول بدین معنی نیست که آراء و افکار او ارزش تحریکی مستمری ندارد. و شاید میراث عمدهٔ پاسکال این باشد که در قطعات آثار خویش منبع سرشاری از انگیزه و الهام برای شرح و بسط بیشتر به جای گذاشته است. در واقع همه این انگیزه را احساس نمی‌کنند و بعضی آن را کراهت‌انگیز می‌یابند. برخی دیگر او و دکارت را بزرگترین فیلسوفان فرانسه می‌دانند و عمیقترین احساس تمجید و تحسین را نسبت به وی نشان می‌دهند. شاید گروه اول کمتر و گروه دوم بیشتر در حق او جانب انصاف را مرعی می‌دارند.

فصل هشتم

حوزهٔ دکارت

۱ـ گسترش فلسفهٔ دکارت

فلسفه دکارت پیش از همه در هلند که برای دوران قابل ملاحظه‌ای موطن دکارت بوده است گسترش و مدافعانی یافت. به این ترتیب هانری رنییه[1] (۱۶۳۹ـ۱۵۹۳) که شاغل کرسی فلسفه در آکادمی و از سال ۱۶۳۶ در دانشگاه اوترشت[2] بود از پیروان دکارت بود. همچنین هنریکوس رگیوس[3] یا هنری لوروا[4] (۱۶۷۹ـ۱۵۹۸) جانشین رنییه در دانشگاه اوترشت، هر چند فقط برای مدتی، از اصحاب او به شمار می‌رفت. وی پس از حمایت و جانبداری از قضیهٔ دکارت و دفاع از او در برابر ووئتیوس[5] متکلم فلسفهٔ دکارت را رها کرد و بیانیه‌ای بر ضدّ آن نوشت که موجب شد که دکارت *یادداشتهایی بر ضدّ یک طرح* بنویسد. ژان دورائه[6] مؤلف *فلسفهٔ طبیعی*، (۱۶۵۴) و آدریان هِرِبُورد[7] مؤلف *توازی میان فلسفهٔ ارسطو و دکارت* (۱۶۴۳) نیز در لیدن تدریس می‌کرده‌اند. کریستوفر ویتیک[8] (۱۶۸۷ـ۱۶۲۵) از اهمیت بیشتری برخوردار بود و سعی می‌کرد که توافق و تطابق میان آراء دکارت و مسیحیت متعارف را نشان دهد و اسپینوزا[9] را مورد حمله قرار داد. به سال ۱۶۸۸ یک جلد از کتاب *تعلیقات و تأملات* و به سال ۱۶۹۰ کتاب *برضد اسپینوزا* خود را

---

1. Henri Regnier
2. Utrecht
3. Henricus Regius
4. Henri Le Roy
5. Voëtius
6. Jean de Raey
7. Adrian Heereboord
8. Chritopher Wittich
9. Spinoza

انتشار داد. گولینکس[10] به طور جداگانه مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

تأثیر فلسفه دکارت در آلمان نسبتاً اندک بود، در میان اصحاب آلمانی دکارت در واقع می‌توان از جان کِلُوبِرگ[11] (۱۶۳۲-۶۵) مؤلف *مابعدالطبیعهٔ* وجود *یا* حکمت وجودیه نام برد؛ اما او در هلند یعنی در هربورن[12] و دوئیس برگ[13] به تدریس اشتغال داشت. از پیروان دیگر آلمانی او بالتازار بکر[14] (۱۶۹۸-۱۶۳۴) مؤلف اثری تحت عنوان دربارهٔ *اندرزی ساده از فلسفهٔ دکارت* بود، او با حمله به تعقیب و آزار جادوگران خود را شهرت بسزایی یافت و او بر آن بود که سحر و جادو بی‌معنی است، زیرا امور روحانی نمی‌تواند در امور مادی مؤثر باشد.

در انگلستان آنتونی لوگران[15] یا آنتوان لوگران[16] از فرانسویان ناحیهٔ دوئی[17] کتاب نهادهای فلسفی را منتشر ساخت (۱۶۷۲ و ۱۶۷۸) و سعی کرد آراء دکارت را وارد حوزهٔ آکسفورد کند و سمیوئل پارکر،[18] اسقف آکسفورد را مخالفی قوی یافت که در نظر وی دکارت هم به اندازهٔ تامس هابز[19] کافر کیش بود، ولی صرف‌نظر از خصومت و مخالفت متکلمان حوزهٔ دکارت در این کشور پیشرفت چندانی نداشت. یعنی فلسفهٔ او (به معنای جدید کلمه) پیشرفت چندانی نداشت، اگر چه علم طبیعت او مقبولیت عام یافت. در ایتالیا نیز فلسفهٔ دکارت توفیق فراوانی نداشت، و بی‌شک این عدم توفیق تا حدی بدان جهت بود که آثار دکارت در سال ۱۶۶۳ در فهرست کتب ممنوعه با قید *«تا اینکه اصلاح شود»*[20] قرار گرفت، میکل آنجلو فار دِلا[21] (۱۷۱۸-۱۶۵۰) و کاردینال ژردیل[22] (۱۸۰۲-۱۷۱۸) به طور کلی تحت عنوان پیروان ایتالیایی دکارت طبقه‌بندی می‌شوند؛ ولی آنها بیشتر تحت تأثیر مالبرانش[23] بودند.

در هلند، تأثیر دکارت به طور عمده در استادان و مدرسان دانشگاه احساس می‌شد

---

10. Geulincx
11. John Clauberg
12. Herborn
13. Duisberg
14. Balthasar Bekker
15. Anthony Legrand
16. Antoine Le Grand
17. Douai
18. Samuel Parker
19. Thomas Hobbes

۲۰. چون هیچ کس بر عهده نگرفت که آثار دکارت را «اصلاح» کند، این آثار تا امروز همچنان در فهرست کتب ممنوعه باقی مانده است. شرط «تا اینکه اصلاح شود» ناظر به نکاتی بود که تضمناتی کلامی راجع به مثلاً اصل اعتقادی «قلب ماهیّت» داشت.

21. Michel Angelo Fardella
22. Cardinal Gerdil
23. Malebranch

که تلخیصها و رساله‌هایی از فلسفهٔ دکارت را فراهم آورده بودند. و سعی می‌کردند که از آن در برابر حملات متکلمان دفاع کنند. اما در فرانسه آراء دکارت از رواج عام برخوردار بود و به صورت فلسفهٔ رایج روز درآمد. پیرسیلون رژیس[۲۴] (۱۶۳۲-۱۷۰۷) در ترویج آن نزد عامه و در سطح وسیعی از جامعه با خطابه‌هایی که در مراکز مختلف من جمله پاریس ایراد می‌کرد جدّی بلیغ داشت؛ و ژاک روهو[۲۵] (۱۶۲۰-۱۶۷۵) یکی از فیزیکدانان سعی کرد تا علمی موافق با اندیشهٔ دکارت را جانشین علم طبیعت ارسطویی سازد. (رسالهٔ طبیعتِ او در کیمبریج نفوذ و تأثیر داشت تا آنکه *اصول* نیوتن[۲۶] آن را از اعتبار انداخت.) در سال ۱۶۶۶، لویی دولافورژ[۲۷] *رسالهٔ در نفس انسانی، قوا و اعمال آن و وحدت آن با بدن بر طبق اصول رُنه دکارت* را منتشر کرد؛ و نیز در همان سال رسالهٔ *تمایز میان نفس و بدن* ژرو دو کوردوموا[۲۸] انتشار یافت. عده‌ای از فرقهٔ خطبا در جانب روحانی فلسفهٔ دکارت قرابت و پیوندی با آراء قدیس اوگوستینوس می‌دیدند و در نتیجه حمایت خویش را از آراء دکارت اعلام داشتند. و هر چند تفاوت بسیار فاحشی میان روح حوزهٔ فلسفهٔ دکارت و روح آیین یانسن (چنانکه می‌توان در آثار پاسکال مشاهده کرد) وجود داشت، بسیاری از پیروان برجستهٔ آیین یانسن تحت تأثیر دکارت واقع شدند. بدین‌گونه آنتوان آرنو (۱۶۱۲-۱۶۹۴) مؤلف چهارمین دسته از اعتراضات و پیر نیکول[۲۹] (۱۶۲۵-۱۶۹۵) از آراء دکارت در تدوین و تألیف هنر *اندیشیدن* (۱۶۶۲) و به اصطلاح «منطق پورروپال» بهرهٔ فراوان بردند. اما یسوعیان که دکارت برای به دست آوردن حمایت آنان پیوسته می‌کوشید، کلاً با فلسفهٔ جدید او خصومت می‌ورزیدند.

علی‌رغم آنچه می‌توان آن را توفیق اجتماعی فلسفهٔ دکارت در فرانسه نامید مقدار معتنابهی مخالفت رسمی هم وجود داشت. قبلاً به قرار دادن آثار دکارت در فهرست کتب ممنوعهٔ کلیسای رُم در سال ۱۶۶۳ اشاره شد. ده سال بعد، پارلمان پاریس در شرف صدور مصوبه‌ای بر ضد تدریس آراء دکارت بود که این مصوبه با انتشار کتاب حکم مضحک، نوشتهٔ بوآلو[۳۰] که مخالفت با عقل را به آن‌گونه که در فلسفهٔ دکارت معرفی شده

---

24. Pierre Sylvain Régis
25. Jacques Rohault
26. Newton
27. Louis de la Forge
28. Géraud de Cordemoy
29. Pierre Nicole
30. Boi leau

بود مورد استهزاء قرار می‌داد متوقف گردید.[۳۱] به هر تقدیر در سال ۱۶۱۵ دانشگاه آنژه[۳۲] اقداماتی در جهت منع تدریس فلسفهٔ جدید به عمل آورد و در سال ۱۶۷۷ دانشگاه کائن[۳۳] نیز اقدامات مشابهی اِتخاذ کرد. پاسکال نظام فلسفی دکارت را به بهانهٔ اینکه قائل به خدای ماشینی است مورد حمله قرار داد و در عین حال گاسندی[۳۴] احیاءکنندهٔ نظریه جزء لایتجزای اپیکور آن را از دیدگاه اصالت تجربه مورد انتقاد قرار داد. پییر دانیل[۳۵] اوئه (۱۶۳۰-۱۷۲۱) اسقف آورانش[۳۶] در کتاب *مذمّت فلسفهٔ دکارت* و دیگر آثار خویش قائل بود به اینکه فقط با ایمان دینی و نه با اصالت عقل دکارتی است که می‌توان بر شکاکیت فائق آمد.

در اوایل قرن هجدهم، آثار دکارت به صورت متون درسی کم و بیش رسمی فلسفه در دانشگاهها درآمده بود. و علی‌رغم ممنوعیّت و تقبیح فلسفهٔ او به فرمان مراجع رسمی تأثیر آن در مدارس کلیسایی راه یافته بود ولی دیگر در آن هنگام این فلسفه به معنی دقیق کلمه به صورت نیروی هدر رفته‌ای درآمده بود. البته فلسفه دکارت به عنوان یکی از منابع عمدهٔ بسط و تکامل مابعدالطبیعه در قاره در دورهٔ ماقبل کانت اهمیت عظیم و پایداری دارد. ولی در قرن هجدهم مکتبهای دیگر فلسفی توجهی را که در قرن هفدهم به دکارت مبذول می‌شد به خود جلب کردند.

۲ـ گولینکس و مسئلهٔ تعامل

قبلاً به حق خاطرنشان شد که آراء دکارت با آن نوع تکامل و گسترشی که فیلسوف آرزوی آن را داشت مواجه نگردید. او می‌دید که شالوده‌های مابعدالطّبیعی به نیکی و به درستی پی‌ریزی شده است و امید داشت که دیگران به نحو مثمری روش او را در علوم به کار گیرند. اما صرف‌نظر از یکی دو نویسنده، مانند روهو، خودِ پیروان دکارت کمتر به این انتظارات او جامهٔ عمل پوشاندند: آنها بیشتر به جنبه‌های مابعدالطبیعی و معرفتی تعالیم دکارت عنایت داشتند و یکی از مسائلی که توجه خاصی بدان مبذول گردید مسئلهٔ

---

۳۱. نظریات بوآلو دربارهٔ زیبایی‌شناسی متأثر از فلسفهٔ دکارت بود.

33. Caen

32. Angers

۳۴. Gassendi. در مورد گاسندی نگاه کنید به ج سوم همین تاریخ فلسفه.

36. Avranches

35. Pierre Paniel Huet

ارتباط میان نفس و بدن بود؛ اما او هر چند این ارتباط را به عنوان واقعیتی خارجی تصدیق می‌کرد، کمتر درصدد توجیه کیفیت وقوع آن بود؛ کوشش او، برای مشخص کردن نقطهٔ تعامل، مسئله‌ای راکه از فلسفهٔ او ناشی می‌شود حل نمی‌کرد. زیرا اگر انسان از همهٔ جهات و حیثیات به دو جوهر، یعنی جوهر روحانی فکر و جوهر ممتّد بدن تقسیم شود در آن صورت مسئلهٔ تبیین اینکه تعامل چگونه صورت می‌گیرد مسئله‌ای حاد می‌شود، و با قول به اینکه تعامل در خارج واقع می‌شود و با سعی در تعیین جایگاه تعامل، مسئله به نحو رضایت‌بخشی پاسخ داده نمی‌شود.

یکی از راههای بررسی این مسئله قول به واقعیت تعامل به گونه‌ای است که دکارت قائل بود و سپس تجدیدنظر در نظریاتی که، در تبیین کیفیت صورت گرفتن تعامل، دچار مشکل می‌شوند. ولی این امر به معنای نادیده گرفتن یکی از خصوصیات عمدهٔ فلسفهٔ دکارت است. و آن دسته از اصحاب دکارت که توجّه خاصی به این مسئله مبذول داشته‌اند روش حفظ موقف ثنویت دکارت و انکار اینکه تعامل در عمل واقع می‌شود اختیار کرده‌اند. این روش دلیرانهٔ رهانیدن خویش از مسئله را قبلاً از لویی دولافورژ و ژرو دوکوردموا پیش‌بینی کرده بود، ولی بیش از همه با نام گولینکس و مالبرانش ارتباط دارد.

آرنولد گولینکس (۱۶۲۵-۱۶۶۹) استاد دانشگاه لوون[37] بود. ولی در سال ۱۶۵۸ به دلایلی که بر ما معلوم نیست مجبور به ترک کرسی تدریس شد. وی به لیدن[38] رفت و در آنجا مذهب کالوَن[39] را اختیار کرد. بعد از مدتی سمت مدرسی در آن دانشگاه را یافت. برخی از آثار خویش را خود انتشار داد؛ اما مهم‌ترین آثار او پس از مرگ وی منتشر شد که از زمرهٔ آنان عبارتند از: *خود را بشناس یا کتاب اخلاق*، *طبیعیات حقیقی*، *مابعدالطبیعهٔ حقیقی* و *روش راه بردن ذهن* و *تعلیقاتی بر اصول فلسفهٔ رنه دکارت*.

بنا به عقیدهٔ گولینکس این اصل بدیهی است که در همهٔ اعمال حقیقی فاعل باید به اعمال و کیفیت عمل خویش علم داشته باشد. و از این امر به وضوح لازم می‌آید که شیء مادی ممکن نیست فاعل عِلّی حقیقی باشد و آثاری یا در شیء مادی دیگر و یا در جوهر روحانی ایجاد کند. زیرا شیء مادی چون فاقد شعور و آگاهی است نمی‌تواند به اعمال

37. Louvain 38. Leyden 39. Calvin

خویش و کیفیت عمل خویش علم داشته باشد. و نیز لازم می‌آید که من، به عنوان یک «منِ» روحانی، در بدن خویش و یا در ابدان دیگر آن آثاری را ایجاد نکنم که روشِ طبیعی تفکر من (که به عنوان معیاری به وسیلهٔ ارسطو پذیرفته شده است) مرا وادار می‌کند تصور کنم که آنها را ایجاد می‌کنم. زیرا نمی‌دانم که چگونه این آثار ایجاد شده است. من تماشاگر و ناظر ایجاد تبدلات و حرکات در بدن خویشم، اما، علیٰرغم اعمال ارادی درونی خود، فاعل عامل علّی حقیقی نیستم. زیرا نمی‌دانم میان اعمال ارادی من و حرکات مترتّب بر آنها در بدن من چه ارتباطی وجود دارد. به همین نحو من بر حصول احساسات و ادراکات در حوزهٔ آگاهی، وقوف دارم. اما بدن من با هیچ شیء مادی خارجی نیست که حقیقتاً این آثار را ایجاد می‌کند.

اما اگر تعامل بدین‌گونه انکار شود، چگونه می‌توان این واقعیت را تبیین کرد که به تبع اعمال ارادی حرکاتی در بدن ایجاد می‌شود و به تبع تبدلات بدن احساسات و ادراکات در آگاهی پدید می‌آید؟ تبیین آن این است که عمل ارادهٔ من یک علّت موقعی اِعدادی است؛ یعنی هنگام وقوع آن خداوند تغییر یا حرکتی در بدن ایجاد می‌کند. به همین نحو رویداد طبیعی در بدن من علّتی موقعی است که به هنگام وقوع آن خداوند رویدادی نفسانی در آگاهی من ایجاد می‌کند. نفس و بدن به مثابه دو ساعتند که هیچ یک از آنها بر دیگری فعل و تأثیری ندارد، ولی هر دو زمان کامل را نشان می‌دهند، زیرا خداوند علی‌الدوام حرکات آنها را به طور هم‌زمان تنظیم می‌کند. لااقل این تشبیهی است که گولینکس به ظاهر به آن تمایل دارد. هر چند عبارات خاصی حاکی از تشبیهی است که بعداً مورد استفاده لایب‌نیتس [40] قرار گرفته است و آن تشبیه دو ساعتی است که در بادی امر آنچنان ساخته شده است که همیشه با یکدیگر توافق کامل دارند.

نظریهٔ علل موقعی، اگر اصلاً مورد قبول باشد، به وضوح باید اطلاق و شمول وسیعتری از زمینه و قرینهٔ خاصّ ارتباط میان نفس و بدن داشته باشد. زیرا از مبادی و اصولی که این نظریه بر آنها مبتنی است لازم می‌آید که هیچ نفس انسانی در هیچ نفس انسانی دیگر یا در هیچ بدنی تأثیر نکند و نیز هیچ بدنی در هیچ بدن دیگر و یا در هیچ ذهن یا نفسی فعلیت و تأثیر نداشته باشد. شاید به سادگی بتوان استنتاج کرد که رابطهٔ

40. Leibniz

عِلّی چیزی جز توالی و تعاقب منظم نیست. اما نتیجه‌ای که گولینکس اخذ کرد نظریه‌ای بود که قبلاً لویی دولافورژ به آن اذعان کرده بود، دائر بر اینکه خداوند تنها علت حقیقی است. وقتی که چنین نتیجه‌ای گرفته شد، انسان ناگزیر متمایل به فلسفهٔ اسپینوزا می‌شود. اگر تصورات متوالی من در من ناشی از خداوند باشد و من صرفاً ناظر و تماشاگر آثاری باشم که خداوند در من ایجاد می‌کند و اگر همهٔ تبدلات و حرکات در عالم اجسام ناشی از فعل و تأثیر خداوند باشد. تا اخذ این نتیجه که اذهان و ابدان هر دو احوال و تعینات خداوندند چندان فاصله‌ای نمی‌ماند. مقصود من این نیست که گولینکس در عمل قدم بیشتری در جهت فلسفهٔ اسپینوزا برداشته است؛ اما او ناخواسته تقریباً به چنین کاری دست زده است. آراء اخلاقی او شباهتی به آراء اسپینوزا دارد. ما فقط تماشاگریم؛ ما نمی‌توانیم چیزی را تغییر دهیم. بنابراین، باید احساس تحقیر حقیقی نسبت به امور متناهی و احساس تسلیم و رضای بی‌چون و چرایی نسبت به خداوند و نظام خداداد موجودات در خود بپروریم، و امیال خویش را مهار کنیم و راه تواضع و اطاعت بسپریم که عقل ما را بدان امر می‌کند. البته نظریهٔ علل موقعی در معرض این انتقاد است که اگر علیّت حقیقی به عنوان عمل و فعلی تعریف شود که در آن فاعل هم به فعل خویش و هم به کیفیت ایجاد معلول علم داشته باشد این نظریه محتملاً لازم می‌آید، اما این تعریف تحکمی است و به هیچ‌وجه بداهت ذاتی ندارد. به هر تقدیر اگر این اصل و این نظریه پذیرفته شود قدم ممکن بعدی، چنانکه در بالا اشاره شد، پیشرفتی در جهت قبول فلسفهٔ اسپینوزاست. در عین حال ممکن است درصدد آن برآییم که این نظریه را در یک مابعدالطبیعهٔ دینی غیر اسپینوزایی بگنجانیم. و این کاری است که مالبرانش سعی در انجام دادن آن داشته است. ولی چون مالبرانش فیلسوفی مبتکر بوده و اصالتاً تأثیر قابل ملاحظه‌ای داشته است ظاهراً مناسب نیست که بررسی اجمالی تفکر او را در فصلی که به فلسفهٔ دکارت اختصاص دارد بیاوریم. خاصه اگر این امر بدان معنی باشد که اهمیت ناروایی برای جنبهٔ خاصی از تفکر وی قائل شویم. از این جهت من بحث جداگانه‌ای را به وی اختصاص می‌دهم.

فصل نهم

مالبرانش

۱ـ زندگی و آثار

نیکولا مالبرانش[1] در سال ۱۶۳۸ در پاریس به دنیا آمد. فلسفه را در مدرسهٔ لامارش[2] آموخت، و در آنجا جاذبهٔ کمی نسبت به فلسفهٔ ارسطویی که به وی آموخته می‌شد احساس می‌کرد و نیز الهیات را در سوربون فرا گرفت. در سال ۱۶۶۰ به مجمع مذهبی اوراتوار[3] پیوست. و در سال ۱۶۶۴ به سمت کشیش منصوب شد. در همین سال بود که با یکی از آثار دکارت به نام *رساله در انسان* که پس از مرگ وی به اهتمام لویی دولافورژ انتشار یافته بود آشنا شد؛ و ستایش و تمجید وافری نسبت به مؤلف آن که او قبلاً هیچ آشنایی مستقیمی با فلسفهٔ او نداشت احساس می‌کرد. بنابراین او با جدّی بلیغ به مطالعهٔ آثار دکارت که پیوسته او را استادی عظیم در فلسفه تلقی می‌کرد پرداخت. شایان ذکر است که رساله‌ای که نخست توجه او را به خود معطوف داشت و در واقع اثری دربارهٔ علم وظائف الاعضا بود، و نیز آنکه مالبرانش به منظور درک بهتر فلسفهٔ دکارت با مشقّت تمام به افزودن دانش ریاضی خویش پرداخت. با توجه به علاقهٔ وی به ریاضیات و علوم می‌توان گفت که مالبرانش در وادی فلسفهٔ دکارت قدم نهاد.

در عین حال مالبرانش در تمایل شدید آباء مجمع مذهبی اوراتوار نسبت به تفکر

---

1. Nicolas Malebranche 2. La Marche 3. Oratoire

قدیس اوگوستینوس و به طور کلی نسبت به سنت افلاطونی ـ اوگوستینوسی سهیم بود. و این تلفیق تعالیم دکارت با الهام از آراء اوگوستینوس از خصوصیات فلسفهٔ اوست. به نظر او و به نظر همهٔ کسانی که با او هم‌رأی بودند این تلفیق نوعی تلفیق تکلّف‌آمیز امور متعارض نبود؛ زیرا اعضای مجمع مذهبی اوراتوار پاریس همیشه در جانب «روحانی» فلسفهٔ دکارت خویشاوندی با تفکر قدیس اوگوستینوس می‌دیدند. ولی البته این تلفیق بدان معنی بود که دیدگاه مالبرانش قطعاً دیدگاه فیلسوف مسیحیی بود که تفکیکی میان الهیات و فلسفه قائل نمی‌شد و مصمم به تفسیر عالم و تجربهٔ انسانی در پرتو ایمان مسیحی بود. او از آن جهت دکارتی بود که به عقیدهٔ او فلسفهٔ دکارت به طور عمده چنانکه بود حقیقی بود. و مسلماً به نظر وی این فلسفه به عنوان ابزاری برای تفسیر تجربه و واقعیت بر تعالیم ارسطویی برتری داشت. اما او گمان نمی‌کرد که فلسفهٔ دکارت ابزار عقلی خودبسنده‌ای باشد و مابعدالطبیعهٔ مالبرانش به نحو بارزی دارای خصوصیت خدامحوری بود. او مسلماً آن کسی نبود که فلسفهٔ دکارت را به شیوهٔ پاسکال مورد مذمت قرار دهد و قدرت سازندهٔ عقل را خُرد شمارد؛ اما قطعاً متفکری مسیحی بود و فیلسوفی نبود که به تصادف مسیحی باشد، لااقل به جهاتی این تصور را در ما القا می‌کند که متفکری متعلق به سنت اوگوستینوسی است که علم و ریاضیات قرن هفدهم را پذیرفته و فلسفهٔ دکارت را وسیله‌ای برای درافکندن طرحی نو می‌داند. به تعبیر دیگر او متفکری بدیع و مبتکر بوده و قلمداد کردن او به عنوان دکارتی یا اوگوستینوسی القاء تصوری گمراه‌کننده است. او هر دو بوده است؛ امّا تلفیق ساختهٔ ذهن مالبرانش بود و صرف الصاق مصنوعی عناصر نامتجانس نبود. به هر حال باید افزود که هر چند مالبرانش بالمّره فلسفهٔ خویش را به عنوان تلفیقی از قدیس اوگوستینوس و دکارت جلوه می‌دهد و به حکمای مدرسی به چشم حقارت می‌نگرد، تأثیر حکمای مدرسی قرون وسطی در تفکر او به مراتب بیش از آن بوده است که گمان می‌کرده است.

در اثر او به نام در جستجوی حقیقت[۴] (۱۶۷۴ـ۱۶۷۵) مالبرانش دربارهٔ علل فریب و خطابه تحقیق می‌کند و روش صحیح وصول به حقیقت را مورد بحث قرار می‌دهد. پس

4. *De la recherche de lavérité*

از آن رسالهٔ توضیحاتی *دربارهٔ جستجوی حقیقت*[5] را نگاشت (۱۶۷۸). *رساله در طبیعت و فیض الهی*[6] (۱۶۸۰) مرتبط با موضوعاتی از قبیل به کار بردن نظریهٔ علل موقعی در نظام فوق طبیعی و «توفیق و التیام» میان آزادی انسان با تأثیر فیض الهی است. عنوان *تأملات مسیحی*[7] (۱۶۸۳) نیازی به توضیح ندارد. مالبرانش در *رسالهٔ اخلاق*[8] (۱۶۸۴) درصدد آن است تا نشان دهد که فقط یک اخلاق حقیقی، یعنی اخلاق مسیحی، وجود دارد و نظامهای دیگر اخلاقی مانند مکتب رواقی معیارهای اخلاق حقیقی را ارضا نمی‌کنند. *گفتگوهایی دربارهٔ مابعدالطبیعه*[9] (۱۶۸۸) نظام مؤلف را خلاصه می‌کند، در حالی که *رساله در انتقال حرکات*[10] (۱۶۹۲) صرفاً خصوصیت علمی دارد. مالبرانش در *رسالهٔ عشق به خداوند*[11] (۱۶۹۷) نظریهٔ فِنِلُون[12] را دربارهٔ عشق حقیقی به خداوند، به شیوه‌ای که سخت مورد قبول بوسوئه[13] بوده است مورد بحث قرار می‌دهد. در *گفتگوی یک فیلسوف مسیحی با یک فیلسوف چینی*[14] (۱۷۰۸) مسائلی مربوط به وجود و طبیعت خداوند را مورد بحث قرار می‌دهد، و در *تفکراتی دربارهٔ حرکت طبیعی*[15] (۱۷۱۵) به رسالهٔ بورسیه[16] موسوم به *تأثیر خداوند در مخلوقات یا دربارهٔ حرکت طبیعی* (۱۷۳۱) که دارای صبغهٔ مکتب یانسن است پاسخ می‌گوید.

حیات ادبی مالبرانش توأم با مباحث جدی بسیار بوده است. به ویژه آرنو از مخالفان سرسخت وی بوده است و هم آراء فلسفی مالبرانش و هم نظریات او را دربارهٔ فیض الهی مورد حمله و اعتراض شدید قرار داده است. در واقع او در رُم به تخطئهٔ مالبرانش پرداخت؛ و هر چند مالبرانش از نظریات خویش دفاع کرد، اما *رسالهٔ طبیعت و فیض الهی* او در اواخر ۱۶۸۹ در فهرست کتب ممنوعه قرار گرفت. فِنِلون نیز مطالبی بر ضدّ او نگاشت و چنانکه دیدیم، آخرین اثر او پیش از مرگ وی به سال ۱۷۱۵ پاسخی به بورسیه بود.

---

5. *Eclaircissements sur la recherche de la vénité*
6. *Traité de la nature et de la grâcp*
7. *Méditations chreliemnes*
8. *Traifé de morale*
9. *Entretiens sur la métaphysique*
10. *Traité de la communicatton des mouvements*
11. *Traité de l'amour de Dieu*
12. *Fénélon*
13. Bossuet
14. *Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*
15. *Réflexion sur la pronotron physique*
16. Boursier

۲ـ حواس، تخیّل، فاهمه، اجتناب از خطا و اصول حقیقت

«خطا علت بدبختی انسانهاست. خطا اصل بدی است که در عالم ایجاد شر کرده است. این خطاست که همهٔ شروری را که بدان گرفتار آمده‌ایم در نفس ما ایجاد و حفظ کرده است و جز با جدّ و جهد بلیغ برای اجتناب از آن نمی‌توانیم به سعادت حقیقی و پایداری امید داشته باشیم.»[۱۷] خطا ضروری انسان نیست: شکاکان هر چه بگویند انسان قادر به وصول به حقیقت است. و عجالتاً می‌توان ضابطه‌ای کلی تأسیس کرد و آن اینکه «ما هرگز نباید جز اموری را که به وضوح مشاهده می‌کنیم تصدیق کنیم.»[۱۸] درست است که با توجه به اسرار وحی‌شدهٔ ایمان، وظیفهٔ ما تسلیم به مرجع است، اما حجیّت مرجع در فلسفه جایی ندارد. اگر باید دکارت را بر ارسطو ترجیح داد، بدان جهت نیست که او دکارت است، بلکه به جهت خصوصیت بدیهی احکام حقیقی است که وی بیان داشته است؛ «برای اینکه مسیحی مؤمن باشیم، باید چشم و گوش‌بسته اعتقاد داشته باشیم؛ اما برای فیلسوف بودن باید حقایق را به نحو بدیهی مشاهده کنیم.»[۱۹] در واقع باید میان حقایق ضروری، مانند حقایقی که در ریاضیات، مابعدالطبیعه و «حتی در بخش اعظم علم طبیعت و اخلاق»[۲۰] وجود دارد و حقایق ممکن، مانند قضایای تاریخی، تمایزی قائل شویم. و باید به خاطر داشته باشیم که در علم اخلاق، سیاست، طب، و همهٔ علوم عملی، باید خود را با احتمال خرسند سازیم نه بدان جهت که یقین غیرقابل حصول است، بلکه بدان جهت که ما باید به عمل بپردازیم و نمی‌توانیم در انتظار حصول قطع و یقین باشیم. اما تغییری در این واقعیت پدید نمی‌آید که اگر از تصدیق تام قضیه‌ای که صدق آن بدیهی نیست سرباز زنیم مرتکب خطا نخواهیم شد. زیرا تصدیق صدق محتمل به عنوان محتمل‌الصدق تصدیق تام نیست و ما را گرفتار خطا نمی‌سازد.

به هر حال، ولو اینکه خطا ضروری انسان نباشد، بلکه متکی به کار بردن اختیار ما باشد، این مؤکداً یک واقعیت تجربی است که ما مرتکب خطا می‌شویم. و در بررسی علل خطا بهترین راه این است که با بررسی حواس آغاز کنیم؛ زیرا احساس یکی از سه نوع ادراک انسانی است، و دو نوع دیگر ادراک تخیل و فاهمهٔ محض است.

«این حواسّ ما نیست که ما را فریب می‌دهد؛ ارادهٔ ماست که با داوری‌های شتابزدهٔ

---

۱۷. در جستجوی حقیقت، ۱، ۱.
۱۸. در جستجوی حقیقت، ۱، ۳.
۱۹. همانجا.
۲۰. همانجا.

خویش ما را می‌فریبد.»[۲۱] قصد مالبرانش این است که ما از اختیار خود برای بازداشتن خویش از داوری‌های شتابزده در بارهٔ اشیاء خارجی، یعنی این حکم که ارتباط اشیاء با ما نشانهٔ مطمئنی از طبیعت اشیاء فی‌نفسه است استفاده نمی‌کنیم. «وقتی که انسان گرما را احساس می‌کند، با اعتقاد به اینکه آن را احساس کرده است به هیچ وجه دچار فریب نمی‌شود... اما اگر انسان حکم کند به اینکه گرمایی را که احساس کرده است در خارج از نفسی که آن را احساس کرده است وجود دارد دچار فریب شده است.»[۲۲] مالبرانش در انکار عینی بودن کیفیات ثانویه از دکارت پیروی می‌کرد. این صفات به عنوان متعلقات آگاهی حالاتی نفسانی‌اند و صفات عینی اشیاء فی‌نفسه نیستند. اگر ما از تمایل طبیعی این تصور خود پیروی کنیم که آنها صفات عینی اشیاء فی‌نفسه‌اند، مرتکب خطا شده‌ایم؛ اما ما می‌توانیم خویشتن را از این‌گونه داوریهای شتابزده بازداریم. به همین نحو ادراکات حسی ما از کیفیات اولیه آگاهی کافی از ماهیت اشیاء نیست. برای ذکر یک نمونهٔ ساده، «ماه در نظر ما بسی بزرگتر از بزرگترین ستارگان می‌نماید، با وجود این هیچ شکی نداریم که ماه به مراتب کوچکتر است.»[۲۳] همچنین حرکت و سکون ظاهری، تندی و کندی، همه برای ما نسبی است. فی‌الجمله ما «هرگز نباید به یاری حواس دربارهٔ ماهیت اشیاء حکم کنیم، بلکه باید فقط دربارهٔ رابطه‌ای که اشیاء با بدن ما دارند حکم کنیم.»[۲۴]

مالبرانش سخن را با قبول امتیاز دکارتی میان دو نوع جوهر، یعنی جوهر غیرممتد روحانی و جوهر مادی یا امتداد که قادر به قبول اشکال و حرکات مختلف است آغاز می‌کند[۲۵] و از قول به وحدت میان جوهر مادی یا جسمانی و امتداد همان نتیجهٔ دکارت دربارهٔ صفات را اخذ می‌کند. ولی این قول بدان معنی نیست که مالبرانش در بررسی ادراک حسی صرفاً قول دکارت را تکرار می‌کند. او موضوع را به تفصیل مورد بررسی قرار می‌دهد و امتیازات دقیقی قائل می‌شود. فی‌المثل وی حکم می‌کند[۲۶] که در احساس باید چهار عنصر مختلف را از یکدیگر متمایز ساخت: فعل و تأثیر شیء (مثلاً حرکت ذرّات)، تبدلات در اعضاء حسی، اعصاب و مغز، احساس یا ادراک در نفس، و حکمی که نفس به عمل می‌آورد. به علاوه در اینجا باید میان حکم طبیعی یا غیرارادی که

۲۱. در جستجوی حقیقت، ۱، ۵.
۲۲. همانجا.
۲۳. در جستجوی حقیقت، ۱، ۶.
۲۴. در جستجوی حقیقت، ۱، ۵.
۲۵. در جستجوی حقیقت، ۱، ۱.
۲۶. در جستجوی حقیقت، ۱، ۱۰.

بالضروره ملازم با احساس است، و حکم ارادی که می‌توانیم، ولو با اشکال، از صادر کردن آن خودداری کنیم، فرق بگذاریم و چون این عناصر مختلف با یکدیگر موجود است و گویی به طور دفعی و آنی واقع می‌شود، میل به خلط کردن آنها با یکدیگر داریم. و نمی‌بینیم که احساس به عنوان یک رویداد نفسانی در نفس و نه در بدن ما و نه در ابدان دیگر وجود دارد. نتیجه‌گیری نهایی مالبرانش این است که حواس ما «در آگاهانیدن ما دربارهٔ روابطی که همهٔ اجسام پیرامونی ما با بدن ما دارد قابل اعتماد و دقیق‌اند، اما از گفتن اینکه این اجسام فی‌نفسه چیستند عاجزند. برای اینکه آنها را درست به کار ببریم، باید از آنها فقط برای حفظ سلامت و زندگی خود استفاده کنیم... باید خوب متوجه باشیم که حواس ما برای حفظ بدن ما به ما داده شده است...»[۲۷]

مالبرانش در نظریهٔ خویش دربارهٔ اعمال وظایف‌الاعضاییِ متضمن در عمل احساس از دکارت تبعیت کرده است. یعنی او اعصاب را مانند مجاری بسیار خرد یا قیف‌مانندی تصور می‌کرد که «روح حیوانی» در میان آنها جریان دارد. وقتی که شیئی خارجی در عضو حسی تأثیر می‌کند، سطح پیرامونی اعصاب تحریک می‌شود و روح حیوانی این تأثر و انطباع را به مغز منتقل می‌سازد. آنگاه در آنجا عنصر نفسانی در عمل احساس که فقط به نفس تعلق دارد وقوع می‌یابد. به هر حال طی این جریان وظائف الاعضایی «آثاری» در مغز به وسیلهٔ روح حیوانی منطبع می‌شود و این آثار ممکن است کم و بیش عمیق باشد. بنابراین اگر روح حیوانی، با علت دیگری غیر از حضور شیئی خارجی، که در عضو حسی تأثیر می‌کند تحریک شود، از همین آثار متأثر می‌شود و در نتیجه صورتی نفسانی پدید می‌آید. ممکن است شخصی ایجاد یا ایجاد مجدد صور خیالی را اراده کند، و به محض اراده کردن او حرکت روح حیوانی به تبع آن لازم می‌آید و وقتی که آثار منطبع بر نسوج مغز شکل گرفت، صور خیالی حاصل می‌شود. اما حرکات روح حیوانی ممکن است به سبب علّتی غیر از عمل اراده واقع شود و در آن صورت صور خیالی به طور غیرارادی ایجاد می‌شود. شایستهٔ ذکر است که مالبرانش تبیینی مکانیکی از تداعی صور خیالی ارائه می‌کند. اگر من اشیاء متعددی را که با یکدیگر ارتباط دارند مشاهده کنم اتصال و پیوندی میان آثار مربوط در ذهن حاصل می‌شود و تحریک یک عضو از

۲۷. در جستجوی حقیقت، ۱، ۲۰.

مجموعهٔ آثار با تحریک آحاد دیگر ارتباط دارد. «مثلاً اگر کسی خود را در یک جشن عمومی بیابد و اگر همهٔ شرایط پیرامونی و همهٔ شخصیتهای عمده‌ای که در آن جشن شرکت جسته‌اند و نیز زمان، مکان، روز و همهٔ جزئیات دیگر را مورد توجه قرار دهد به خاطرآوردن مکان یا حتی برخی شرایط کم‌اهمیت‌تر جشن برای تصور شرایط دیگر کافی است.»[۲۸] و این ارتباط یا اتصال اهمیتی وسیع دارد. «پیوند متقابل آثار» و در نتیجه تصورات، نه فقط اساس همهٔ صنایع بدیعی است، بلکه اساس بی‌نهایت امور دیگری است که رابطه‌ای با انسان دارد.»[۲۹] به علاوه، «در مغز ما آثاری هست که بالتبع با یکدیگر و نیز با هیجانات خاصی پیوند دارد، زیرا این امر برای حفظ و بقای حیات ضروری است... مثلاً اثر ارتفاع عظیمی که انسان زیر پای خود می‌بیند و بر بالای آن در خطر سقوط است، یا اثر جسم بزرگی که در شرف روی ما و خرد کردن ماست، طبعاً با اثری که نمودار مرگ است، و نیز با هیجان روحیی که ما را آماده برای فرار یا میل به فرار می‌کند، پیوند دارد. این پیوند و اتصال هرگز تغییر نمی‌کند، زیرا لازم است که پیوسته یکسان بماند؛ و آن عبارت از استعداد نسوج مغز است که ما از اوان تولد با خود داریم.»[۳۰] حافظه را نیز می‌توان بر حسب تأثرات نسوج مغز و عادت، با توجه به انتقال روح حیوانی از وسط مجاری، که در آن دیگر با هیچ مقاومتی مواجه نمی‌شود. تبیین کرد.

پس بدین‌گونه تخیل موازی با احساس است، بدین معنی که تخیل قوهٔ تولید یا تولید مجدد صور خیالی اشیاء مادی در غیبت آن اشیاء، یعنی هنگامی است که ما عملاً اشیاء مورد بحث را ادراک نمی‌کنیم، به همین جهت، همان نوع ملاحظاتی که دربارهٔ خطا با توجه به احساس به عمل آمد ممکن است دربارهٔ خطا در رابطه با تخیّل نیز به عمل آید. اگر حکم کنیم که صور ذهنی اشیاء مادی اشیاء را، همان‌گونه بازمی‌نمایند که فی‌نفسه هستند نه آن‌گونه که در ارتباط با ما وجود دارند، حکم ما خطاست. اما تخیل البته ممکن است منشأ یا علت إعدادی برای خطای بیشتر باشد. فرآورده‌های تخیل کلاً ضعیف‌تر از احساسات بالفعل است و ما کلاً آنها را آن‌گونه که هستند تشخیص می‌دهیم. امّا گاهی صور خیالی واضح و شفاف‌اند و از جهت نفسانی همان قوت احساسات را دارند، و در آن صورت می‌توانیم حکم کنیم که اشیاء متخیّل از حیث مادی حضور دارند در حالی که

۲۸. در جستجوی حقیقت، ۲،۱،۵.
۲۹. همانجا.
۳۰. همانجا.

در واقع امر حضور ندارند.

به هر حال، مالبرانش تحت عنوان کلی تخیل مطالبی بسیار بیشتر از صِرف تولید مجدد صور خیالی به معنای متعارف کلمه را می‌گنجاند. دیدیم که او بررسی حافظه را در ضمن مطالب قرار می‌دهد؛ و این امر فرصتی برای او فراهم می‌آورد تا به تفصیل در ردّ نظریات محققان، مورخان و مفسرانی سخن بگوید که بیشتر به کار حافظه اهتمام دارند تا با «عمل فاهمهٔ محض». از این قبیل‌اند کسانی که توجه بسیار به بررسی آنچه فی‌المثل ارسطو دربارهٔ خلود نفس قائل بوده است مبذول می‌دارند. ولی در بررسی اینکه آیا نفس انسانی در واقع جاویدان است یا نه وقت اندکی صرف می‌کنند یا هیچ صرف وقت نمی‌کنند از آنها بدتر کسانی‌اند که گمان می‌کنند که ارسطو، یا هر فیلسوف دیگری، در مسائل فلسفی حجیّت تام دارد. «در مسائل کلامی باید گذشته باستان را دوست بداریم، زیرا باید حقیقت را دوست بداریم و حقیقت را در گذشته باستان می‌توان یافت... اما در مسائل فلسفه، برعکس، به همین دلیل باید دوستدار نوآوری باشیم، یعنی اینکه همیشه باید عاشق حقیقت و طالب آن باشیم. فرقی نمی‌کند، عقل از ما نمی‌خواهد که سخن این فیلسوفان جدید یا آن فیلسوفان قدیم را بپذیریم عقل از ما می‌خواهد که آراء آنان را به دقت بررسی کنیم و فقط هنگامی آنها را بپذیریم که دیگر نتوانیم آنها را مورد شک قرار دهیم...»[۳۱] بدین‌گونه مالبرانش سعی می‌کند که سِعهٔ فکر و «تجدد» در فلسفه را با قبول صادقانهٔ نظریهٔ سنت مذهب کاتولیک دائر بر اینکه آثار و اجماع آباء شاهد صدق حقائق کلامی است، تلفیق کند.

مالبرانش، در بخش سوم رسالهٔ خویش دربارهٔ تخیّل می‌پردازد به بررسی «انتقال مُسری تخیلات قوی؛ مقصودم قدرتی است که برخی از اذهان برای گرفتار ساختن دیگران در خطاهای خویش دارند.»[۳۲] اذهان برخی از مردم «آثار» بسیار عمیقی از اشیاء غیرمهم یا نسبتاً غیرمهم دریافت می‌کنند و هر چند این امر فی‌نفسه عیبی محسوب نمی‌شود، ولی اگر تخیل مجال غلبه یابد، منشأ خطا می‌گردد. فی‌المثل کسانی که تخیل قوی دارند ممکن است بتوانند دیگران را تحت تأثیر قرار دهند. و بذر افکار خویش را در اذهان دیگران بپاشند. ترتولیانوس[۳۳] از زمرهٔ چنین کسانی بوده است. «احترامی که او

---

۳۱. در جستجوی حقیقت، ۲،۲،۵.

۳۲. در جستجوی حقیقت، ۲،۳،۱.

33. Tertulianus

برای مکاشفات مونتانوس و زنان مدّعی نبوت او قائل بوده است برهان قاطعی برای ضعف قوّهٔ قضاوت اوست. این آتش، این جذیات، این خلسه‌ها، این شوق زائدالوصف برای امور ناچیز به نحو مشهودی نشانهٔ آشفتگی تخیل است. چه بسیار حرکات بی‌نظمی که در استعارات و کنایات او وجود دارد. چه بسیار استدلالهای پرشکوه و با عظمت که فقط با درخشندگی حسی خویش اثبات می‌شود و فقط با متحیر و خیره ساختن ذهن موجب اقناع می‌گردد.»[۳۴] مونتنی نویسندهٔ دیگری بوده است که کلمات او به سبب قدرت تحلیل او و نه به سبب انسجام براهینش مؤثر افتاده است.

«خطاهای حواس و تخیل از طبیعت و قوام بدن ناشی می‌شود، و با ملاحظهٔ وابستگی نفس به بدن کشف می‌شود. اما خطاهای فاهمهٔ محض را می‌توان فقط با ملاحظهٔ طبیعت خود ذهن و تصوراتی که برای فهم اشیاء ضروری است کشف کرد.»[۳۵] مقصود از تعبیر «فاهمهٔ محض» چیست؟ مالبرانش به ما می‌گوید که در اینجا مقصود قوهٔ ذهن برای شناختن اشیاء خارجی بدون تشکیل صور خیالی مادی از آنها در مغز است. اکنون، ذهن متناهی و محدود است. و اگر این واقعیت در مدّ نظر نباشد خطاهایی ناشی می‌شود. فی‌المثل بدعتْ ناشی از عدم تمایل انسانها به تشخیص این واقعیت و اعتقاد به اموری است که خارج از حیطهٔ فهم آنهاست. و نیز برخی در افکار خویش از روش صحیحی پیروی نمی‌کنند. آنها با تکلّف خود را به تحقیق دربارهٔ حقایق نهفته‌ای که معرفت آنها جز با معرفت قبلی حقایق دیگر ممکن نیست مشغول می‌دارند و به نحو صریحی میان آنچه بدیهی است و آنچه محتمل است فرق نمی‌نهند. از این حیث ارسطو بسیار مقصّر بوده است. اما علمای ریاضی، خاصه کسانی که جبر و روش تحلیلی را، که مورد استفادهٔ دکارت و ویتا[۳۶] بوده است، به کار برده‌اند به شیوه‌ای درست گام برداشته‌اند. به معنای حقیقی نمی‌توان بر ظرفیت و دامنهٔ ذهن چیزی افزود: «نفس انسان گویی کمیتی مشخص یا حصه‌ای از فکر است که حدودی دارد که گذشتن از آن ممکن نیست.»[۳۷] ولی این امر بدان معنی نیست که ذهن نمی‌تواند وظایف خود را کم و بیش خوب انجام دهد. و ریاضیات بهترین وسیلهٔ پرورش ذهن است تا با آغاز از تصورات واضح و متمایز به

---

۳۴. در جستجوی حقیقت، ۲،۳،۳.

۳۵. در جستجوی حقیقت، ۳،۱،۱.

36. Vieta

۳۷. در جستجوی حقیقت، ۶،۱،۵.

شیوه‌ای منظم به پیش رود. حساب و جبر، «این دو علم اساس همهٔ علوم دیگرند، و وسیلهٔ حقیقی برای اکتساب همهٔ علوم دقیقه را فراهم می‌سازند، زیرا هیچ راهی بهتر از حساب و بیش از همه جبر برای استفادهٔ بهتر از قوای ذهن نیست.»[۳۸]

مالبرانش به وضع قواعدی که باید در طلب حقیقت مرعی داشت می‌پردازد. مهمترین قاعدهٔ کلّی این است که ما باید فقط دربارهٔ اموری استدلال کنیم که تصورات واضحی دربارهٔ آنها داریم و نیز باید پیوسته از ساده‌ترین و آسانترین چیزها آغاز کنیم. آشکار است که مالبرانش، در روش، از کمال مطلوب دکارت پیروی می‌کند.[۳۹] ما باید پژوهش خویش را دربارهٔ حقیقت بر پایهٔ ادراک تصورات واضح و متمایز استوار کنیم و به شیوه‌ای منظم، شبیه به نظمی که علمای ریاضی ملحوظ می‌دارند، به پیش رویم. فی‌المثل، «برای بررسی خواص امتداد باید، مانند دکارت، از بسیط‌ترین نسبتها آغاز کنیم و از ساده‌تر به مرکب‌تر بپردازیم، و این کار را نه فقط بدان جهت انجام می‌دهیم که این روش، طبیعی است و ذهن را در اعمالش یاری می‌کند، بلکه همچنین بدان جهت که چون خداوند همیشه با نظم و با ساده‌ترین وسائل عمل می‌کند، این شیوهٔ بررسی تصورات ما و نسبتهای آنان موجب می‌شود که ما آثار صنع او را بهتر بشناسیم.»[۴۰] دکارت قهرمان است و ارسطو ناچیز. پیداست که مالبرانش نیز مانند دیگر فیلسوفان «جدید» این دوره، وقتی که دربارهٔ ارسطو و سیئات اعمال او سخن می‌گوید، مراد او ارسطوئیان است. آنان به اهمیت تاریخی ارسطو و دستاوردهای او در روزگار او ارج اندکی می‌نهادند: ارسطوی آنها ارسطوی «مکتب مشائی» بود و حجت و سندی بود که بیش از همه مورد اعتراض آنها بود. مالبرانش مواظب است که نشان دهد که درصدد آن نیست که حجیّت دکارت را جانشین حجیّت ارسطو کند.

۳ـ خداوند تنها علت حقیقی

در بخش پیش اشاره شد که اشیاء خارجی اعضاء حسی را تحریک می‌کنند و ارواح حیوانی موجب آثاری در نسوج مغز می‌شوند و بر اثر این اعمال وظائف‌الاعضایی صور خیالی و تصورات حاصل یا ایجاب می‌شوند. همچنین ذکر شد که نفس حرکت ارواح

۳۸. همانجا.
۳۹. در جستجوی حقیقت، ۶، ۲، ۱.
۴۰. در جستجوی حقیقت، ۶، ۲، ۴.

حیوانی را اراده می‌کند و برحسب مورد، موجب تهییج قوهٔ تخیل یا تحریک اعضاء بدن می‌شود. اما این‌گونه سخن گفتن استعمال به کار گرفتن زبان عادی است که به نحو دقیق نمودار نظریه مالبرانش نیست. زیرا او تقسیم دوگانهٔ دکارتی میان روح و ماده، فکر و امتداد را می‌پذیرفت؛ و چنین نتیجه می‌گرفت که هیچ‌یک از این دو نمی‌تواند مستقیماً در دیگری تأثیر کند. او در واقع «از نفس» (L'âme) سخن گفته است، اما این اصطلاح در نزد وی به معنی نفس به مفهوم ارسطویی کلمه نیست؛ بلکه به معنی ذهن یا روح (L'esprit) است. و هر چند او در بارهٔ تعلق نفس و بدن و نیز وحدت نزدیک میان آنها سخن گفته است. نظریه او این است که ذهن و بدن دو جوهری‌اند که میان آنها تطابق تام هست اما تعامل وجود ندارد. ذهن فکر می‌کند، اما موجب تحریک بدن به معنی اخصّ این کلمه نمی‌شود. و بدن ماشینی است که در واقع به مشیّت خداوند با نفس وفق داده شده است، اما نفس آن را به مفهوم ارسطویی کلمه «شکل نمی‌دهد». درست است که او به تفصیل تطابق میان حوادث طبیعی و نفسانی مثلاً میان احوال مغز و احوال نفس را پی‌گیری می‌کند. اما آنچه او در مدّ نظر دارد توازی دو جوهر نفس و بدن و نه تأثیر و تأثر آنهاست. به نظر من کاملاً مسلم است که ارادهٔ موجودات روحانی از تحریک کوچکترین جسمی که در عالم وجود دارد عاجز است. زیرا بدیهی است که هیچ ارتباط ضروریی میان ارادهٔ ما مثلاً به تحریک بازوی ما و حرکت بازو وجود ندارد. درست است که وقتی که اراده کنیم بازو حرکت می‌کند و ما بدین‌گونه علت طبیعی حرکت بازوی خودیم. اما علل «طبیعی» هرگز علل حقیقی نیست، و چنانکه هم‌اکنون توضیح دادم، آنها فقط علل موقعی است که فقط بر اثر قدرت و تأثیر ارادهٔ الهی عمل می‌کند.»[۴۱]

بنابراین مالبرانش منکر این نیست که من به وجهی علت طبیعی حرکت بازوی خود هستم. اما اصطلاح «علت طبیعی» در اینجا به معنی «علت موقعی» است. چگونه ارادهٔ من می‌تواند چیزی جز یک علت موقعی باشد؟ مسلماً اگر بازوی خود را حرکت دهم، نمی‌دانم چگونه آن را حرکت می‌دهم. «هیچ‌کس نیست که بداند که برای حرکت انگشتان خود به وسیلهٔ روح حیوانی باید چه کند. بنابراین، انسانها چگونه می‌توانند بازوان خویش را حرکت دهند؟ این امور به نظر من بدیهی است و نیز به نظر من برای

۴۱. در جستجوی حقیقت، ۳،۲،۶.

همهٔ کسانی که میل به تفکر داشته باشند بداهت دارد، هر چند ممکن است احتمالاً برای همهٔ کسانی که فقط میل به احساس دارند غیرقابل درک باشد.»[۴۲] در اینجا مالبرانش این فرض بسیار مشکوک گولینکس را می‌پذیرد که به موجب آن فاعل علّی حقیقی هم به فعل خود و هم به کیفیت فعل خود علم دارد به علاوه، اینکه من باید علت حقیقی حرکت بازوی خود باشم یک مفهوم متناقض است. «علت حقیقی علتی است که ذهن میان آن و معلول آن رابطه‌ای ضروری ادراک می‌کند. بدین‌گونه است که من این اصطلاح را می‌فهمم.»[۴۳] علت حقیقی بودن عبارت از فاعل خلّاق بودن است، و هیچ فاعل انسانی قادر به خلق نیست. همچنین ممکن نیست خداوند این قدرت را به فردی از افراد بشر اعطا کند. از این رو، باید نتیجه بگیریم در موقعی که من اراده می‌کنم که بازوی من باید حرکت کند خداوند بازویم را حرکت می‌دهد.

بنابراین خداوند تنها و تنها علت حقیقی است. «خداوند از ازل‌الآزال تا ابدالآباد یا دقیق‌تر بگوییم، خداوند بی‌وقفه، ولی بدون تغییر یا توالی یا ضرورت، هر آنچه را که در طیّ زمان واقع خواهد شد اراده می‌کند.»[۴۴] اما اگر خداوند مثلاً خلق و ابقاء صندلیی را اراده کند، باید اراده کند که صندلی در هر زمان مفروضی در مکانی و نه در مکان دیگر باشد. «بنابراین، این قول که جسمی قادر به تحریک جسم دیگر است متناقض است. حتی می‌گویم که این قول که شما می‌توانید صندلی خود را حرکت دهید متضمن تناقض است... جایی که خداوند آن را انتقال ندهد هیچ قدرتی نمی‌تواند آن را انتقال دهد یا جایی که خداوند آن را قرار ندهد هیچ چیزی نمی‌تواند آن را قرار دهد...»[۴۵] مسلماً نظم و ترتیب طبیعی وجود دارد، بدین معنی که خداوند فی‌المثل اراده کرده است که «ب» همیشه باید متعاقب «الف» باشد، و این پیوسته حفظ می‌شود، زیرا خداوند حفظ و ابقای آن را اراده کرده است. بنابراین ، در بادی امر به نظر می‌آید که «الف» علت «ب» باشد. امّا تفکّر مابعدالطبیعی نشان می‌دهد که «الف» صرفاً علّتی موقعی است. این واقعیت که به هنگام وقوع رویداد «الف» خداوند همیشه رویداد «ب» را ایجاب می‌کند فی‌نفسه دالّ بر این نیست که «الف» علت حقیقی «ب» باشد. بر طبق نظام مشیت الهی، «الف» فقط علّت موقعیِ فعل خداوند در ایجاد «ب» است.

---

۴۲. همانجا. ۴۳. همانجا. ۴۴. همانجا.

۴۵. گفتگو دربارهٔ *مابعدالطبیعه*، ۷.۱۰.

در اینجا با تلفیق عجیبی از تحلیل تجربه‌گرایانهٔ علیت را با نظریه‌ای مابعدالطبیعی در پیش روی داریم، ما، در مورد ارتباط میان «الف» و «ب»، نمی‌توانیم چیزی بیش از رابطهٔ توالی و تعاقب منظمی را کشف کنیم. اما به نظر مالبرانش، این امر بدان معنی نیست که علیت کلاً چیزی بیش از توالی منظم نیست. بلکه بدین معنی است که علل طبیعی، علل حقیقی نیست و همچنین بدین معنی است که یگانه علّت حقیقی فاعلی.فوق طبیعی، یعنی خداوند است. و این اصل کلی به وضوح باید در مورد ارتباط میان نفس و بدن در انسان نیز صادق باشد. میان آنها توازی هست اما تعامل نیست. و مالبرانش از این امر چنین نتیجه می‌گیرد که برخلاف تصوّر عرف عام نفس ما هرگز با بدن ما اتصال ندارد. نفس به نحو بی‌واسطه و مستقیم فقط با خداوند اتصال دارد.»[۴۶]

۴ـ آزادی انسان

اگر خداوند علت حقیقی است به ظاهر اختیار انسانی می‌باید نفی و انکار شود، بدین جهت که خداوند حتی علت اعمال ارادی ماست. اما مالبرانش اختیار و مسئولیت انسانی را انکار نمی‌کرد، و در اینجا دربارهٔ روشی که با آن قول به اختیار انسانی را با اسناد فاعلیت حقیقی به خداوند تلفیق کرده است باید توضیح مجملی داده شود.

مالبرانش می‌خواست مماثلتها و مشابهتهایی میان عالم مادی و عالم روحانی، و نیز میان نظام طبیعت و نظام فوق طبیعت را بیابد. در عالم مادی، یا در قلمرو اجسام، حرکت وجود دارد و عامل متناظر با آن در عالم روحانی میل است. «اکنون به نظر من نسبت میل ارواح به عالم روحانی مانند نسبت حرکت به عالم مادی است.»[۴۷] اگر طبیعت ما بر اثر هبوط دچار فساد نشده بود می‌بایست از میل اساسی نفوس خویش به نحو بی‌واسطه آگاه باشیم. ولی چون وضع چیزها چنین است که می‌بینیم. باید با تفکّر و استدلال به این معرفت نائل آییم. و اما خداوند در اعمال و افعال خویش غایتی قصوی‌تر از خویش ندارد او به عنوان خالق مسلماً بقا و خیر موجوداتی را که آفریده است اراده می‌کند، اما «خداوند عظمت و جلال خویش را به عنوان غایت اصلی خویش و حفظ و بقای

۴۶. گفتگو دربارهٔ *مابعدالطبیعه*، ۷، ۱۵.

۴۷. در *جستجوی حقیقت*، ۴، ۱.

مخلوقات را فقط برای عظمت و جلال خویش اراده می‌کند.»[۴۸] امیال اساسی مخلوقات باید مطابق با اراده و مقاصد خالق باشد. در نتیجه خداوند در مخلوقات روحانی شوقی ذاتی به سوی خویش به ودیعت نهاده است. این شوق شکل میل به سوی خیر کلی و مطلق را به خود می‌گیرد و به همین جهت است که ما هرگز با خیر مقیّد متناهی و یا مجموعه‌ای از خیرهای متناهیی خرسند نمی‌شویم. ما با خیرهای متناهی مواجه می‌شویم و به جهت میل ذاتی ما نسبت به خیر کلی شائق و عاشق آنها می‌شویم و بیش از همه آن دسته از خیرهای متناهی که پیوند نزدیکی با حفظ و بقای وجودمان و تحصیل سعادت ما دارد، زیرا قول به اینکه ما میل به خیر مطلق داریم و قول به اینکه ما بالطبع تمایل به تحصیل سعادت داریم بالمآل یکی است. امّا هیچ خیر متناهی نمی‌تواند تمایل به خیر کلی را ارضا کند، و ما نمی‌توانیم سعادت را با صرف نظر از خداوند بیابیم. بنابراین، باید اعتراف کنیم که ارادهٔ ما ذاتاً متوجه خداوند است، ولو اینکه به جهت عمای باطن و بی‌سامانی و تشویشی که در پی هبوط بدان دچار شده‌ایم، بی‌واسطه از این سیر الی‌الله آگاهی نداریم.

و امّا، اگر خداوند در اراده میلی راسخ به خیر کلی را به ودیعت نهاده است، میلی که فقط می‌تواند با خیر نامتناهی مطلق یعنی خداوند ارضا شود، بدیهی است که ما خود علت این میل و این حرکت درونی نیستیم. این میل میلی است ضروری که قبل تصرف اختیاری ما نیست. به علاوه «امیال ما نسبت به خیرهای خاص، امیالی که در همهٔ انسانها مشترک است هر چند در همهٔ انسانها به یک درجه از شدت و قوت نیست مانند میل ما به حفظ و بقای وجود خویش و وجود کسانی که با آنها طبیعتاً حشر و نشر داریم همه و همه تأثراتی از ارادهٔ خداوند در ماست. زیرا من همهٔ تأثرات فاعل طبیعت را که در همهٔ ارواح مشترک است علی‌السّویه «تمایلات طبیعی» می‌نامم.»[۴۹] این تمایلات نیز طبیعی و ضروری‌اند.

بنابراین چه جایی برای اراده باقی می‌ماند؟ یا بهتر بگوییم، با فرض این مقدمات، دیگر اختیار چه معنایی تواند داشت. «مراد من از کلمهٔ *اراده* در اینجا دلالت بر آن تأثر ذهنی یا حرکت طبیعی است که ما را به سوی خیر غیرشخصی یعنی خیر کلی، سوق

۴۸. در جستجوی حقیقت، ۱،۴. ۴۹. همانجا.

می‌دهد. مراد من از کلمهٔ *آزادی* یا *اختیار* چیزی نیست مگر قدرتی که روح برای سوق دادن این تأثر ذهنی به سوی غایاتی که ما را خرسند می‌کند. در خود دارد و بدین‌گونه منشا آن می‌شود که تمایلات طبیعی ما به غایتی خاص منتهی شود.»[۵۰] حرکت به سوی خیر به طور کلّی و یا خیر کلی مقاومت‌ناپذیر است؛ و این حرکت در واقع امر حرکتی یا تمایلی به خداست، «که به تنهایی خیر کلی است، زیرا به تنهایی در خود همهٔ خیرها را شامل است.»[۵۱] اما ما با توجه به خیرهای متناهی خاص مختاریم. این نکته را می‌توان با مثالی که مالبرانش انتخاب کرده است توضیح داد.[۵۲] کسی ارزشی را به عنوان خیر برای خویش تصور می‌کند. ارادهٔ او فوراً به طرف آن جلب می‌شود؛ یعنی حرکت او به سوی خیر کلی او را به طرف این غایت خاص یا آن ارزش خاصّ سوق می‌دهد، زیرا ذهن او آن را برای او خیر معرفی کرده است. اما در واقع امر این ارزش عبارت از خیر کلی نیست. و نیز ذهن از مشاهدهٔ آن به نحو واضح و متمایز به عنوان خیر کلی عاجز است «زیرا ذهن چیزی را که مصداق خارجی ندارد به وضوح مشاهده نمی‌کند.» بنابراین، حرکت به سوی خیر کلی گویی با این خیر جزئی کاملاً متوقف نمی‌تواند شد. اراده بالطبع به ورای این خیر جزئی سوق داده می‌شود و آن شخص ارزش مطلوب را به طور ضروری و قهری دوست ندارد. او مختار می‌ماند.»[۵۳] و امّا، اختیار او عبارت از این است که چون کاملاً اقناع نشده است که این ارزش مشتمل بر همهٔ خیری است که قوه و استعداد عشق ورزیدن به آن را دارد، او می‌تواند حکم خود و عشق خود را به حالت تعلیق درآورد. به علاوه به جهت اتحادی که با وجود کلی یا وجودی که مشتمل بر همهٔ خیر است دارد، می‌تواند دربارهٔ اشیاء دیگر نیز فکر کند و در نتیجه عاشق خیرهای دیگر شود...» به تعبیر دیگر اگر من چیزی را خیر ادراک یا تصور می‌کنم، ارادهٔ من به سوی آن حرکت می‌کند. اما در عین حال از آن حیث که ارادهٔ من متوجه این خیر متناهی جزئی است من می‌توانم از موافقت با این حرکت یا انگیزه خودداری کنم.

برای آنکه نظریهٔ اختیار مالبرانش را به نحو واضح‌تر درک کنیم، مفید است به خاطر آوریم که به عقیدهٔ او هبوط آدم سبب شده است که «اتحاد» نفس با بدن به «تابعیت» نفس از بدن منتهی شده است. آدم، پیش از هبوط واجد قدرت فطری ازلی برای تعلیق و

۵۰. در جستجوی حقیقت، ۲،۱،۱.
۵۱. همانجا.
۵۲. همانجا.
۵۳. همانجا.

توقیف تأثیر قوانین توازی نفس و بدن بود؛ اما بعد از هبوط، در پی سلسله، حوادث بدنیی که به وقوع «آثار»ی جزء اصلی مغز منتهی می‌شود، بالضروره، ظهور حوادثی روانی در نفس لازم می‌آید. بنابراین، طبق قاعدهٔ تأثیر ضروری قوانین توازی، هرگاه شیئی جسمانی «علت» آثاری در مغز شود، حرکات نفس حاصل می‌شود. و بدین معنی نفس تابع بدن است. بنابراین، انسان که پس از هبوط دیگر آگاهی و شعور واضحی از خداوند ندارد به سوی اشیاء محسوس جلب می‌شود. «نفس پس از گناه (گناه نخستین) گویی به میل خود جسمانی شده است. عشق آن به امور محسوس مستمراً با اتحاد یا ارتباط آن با امور معقول کاستی می‌گیرد.»[۵۴] هر گناهی در نهایت از این بردگی تن ناشی می‌شود. در عین حال عقل هنوز هم از عقل الهی بهره‌مندی دارد و اراده هنوز هم بالطبع به سوی خیر کلی یا خداوند جلب می‌شود. بنابراین، هر چند انسان به سوی خیرهای متناهی، خاصه سرچشمه‌های مادی لذت، جلب می‌شود می‌تواند مشاهده کند که هیچ خیر متناهیی خیر کلی نیست و از موافقت با میل یا عشق به آن امتناع ورزد. هیچ کس جز با اختیار خویش اسیر خیر متناهی نمی‌شود.

۵ـ شهود حقایق ازلی در خداوند

بنابراین، اراده قدرتی فعال است. در واقع این فعالیت درون ماندگار است، بدین معنی که هر چند می‌توانم خیری متناهی را اراده کنم یا نکنم، ارادهٔ من فی‌نفسه نمی‌تواند به خودی خود معلولی خارجی ایجاد کند. معلولهای خارجی، به موقع عمل اراده، به دست خداوند ایجاد می‌شود. معهذا اراده قدرتی فعلی است، نه انفعالی صرف. اما ذهن یا فاهمهٔ محض قدرت یا قوه‌ای انفعالی است. ذهن تصورات را ایجاد نمی‌کند، بلکه آنها را قبول می‌کند. بنابراین، این سؤال پیش می‌آید که این تصورات از چه منبعی دریافت می‌شود. چگونه تصورات اشیاء که متمایز از خودمان باشد به ذهن ما می‌رسد؟

این تصورات ممکن نیست از اجسامی که آنها را باز می‌نماید ناشی شود. و نیز ممکن نیست خود نفس آنها را ایجاد کند. زیرا ایجاد آنها به وسیلهٔ انسان متضمن فرض قدرت آفریدن که او واجد آن نیست. و نیز نمی‌توان فرض کرد که خداوند از آغاز ذخیرهٔ کاملی

---

۵۴. در جستوی حقیقت، ۱، ۱۳، ۴.

از تصورات فطری را در نفس به ودیعت نهاده است. به عقیدهٔ مالبرانش تنها توجیه معقول تصورات ما این است که «ما همه چیز را در خداوند رؤیت می‌کنیم.»[۵۵] این نظریهٔ معروف رؤیت در خداوند که برای اثبات آن مالبرانش حجیّت قدیس اوگوستینوس را ادعا کرده است، یکی از جنبه‌های مختص به فلسفهٔ مالبرانش است.

خداوند در خویش «تصورات همهٔ اموری را که خلق کرده است دارد، زیرا اگر جز این بود نمی‌توانست آنها را ایجاد کرده باشد.»[۵۶] به علاوه، او آنچنان به ما نزدیک است که «می‌توان گفت که او مکان ارواح است همان‌طور که به وجهی فضا مکان اجسام است.»[۵۷] بنابراین، طبق عقیدهٔ مالبرانش لازم می‌آید که ذهن بتواند آثار صنع خداوند را در خداوند رؤیت کند، به شرط آنکه خداوند آشکار ساختن تصوراتی را که نمودار اشیاء است، برای ذهن اراده کرده باشد. این امر را که خداوند در واقع چنین اراده می‌کند می‌توان با براهین مختلف نشان داد. فی‌المثل چون ما شوق دیدن همهٔ موجودات، گاهی این و زمانی آن، را داریم، «مسلم است که همهٔ موجودات در ذهن ما حاضرند؛ و به نظر می‌رسد که آنها نمی‌توانند همه در ذهن حاضر باشند مگر آن که خداوند در آن حاضر باشد. یعنی خداوندی که در بساطت وجود خویش همه اشیاء را شامل است.»[۵۸] «من گمان نمی‌کنم که بتوانیم نحوهٔ علم ذهن به حقایق کلی و انتزاعی کاملاً متفاوت را جز با حضور خداوندی که می‌تواند به طرق نامتناهی موجب اشراق ذهن شود، به خوبی توجیه کنیم.»[۵۹] به علاوه، تصورات در اذهان ما تأثیر می‌کند و موجب اشراق آن می‌شود و آن را خشنود یا ناخشنود می‌کند. ولی فقط خداوند است که می‌تواند حالات ذهن ما را تغییر دهد. «پس باید چنین باشد که همهٔ تصورات ما در جوهر فعال الوهیت، که تنها جوهر معقول و قادر به اشراق نفوس ماست، وجود دارد، زیرا تنها این جوهر می‌تواند در عقول ما تأثیر کند.»[۶۰]

مالبرانش خاطرنشان می‌کند که این امر بدان معنی نیست که ما ذات الهی را رؤیت می‌کنیم. «ذات خداوند هستی مطلق اوست، و اذهان هرگز ذات الهی را به نحو مطلق رؤیت نمی‌کنند، بلکه آن را فقط از حیث نسبت با مخلوقات یا به اعتبار آنکه مخلوقات

---

۵۵. در جستجوی حقیقت، ۳،۲،۶.
۵۶. همانجا.
۵۷. همانجا.
۵۸. همانجا.
۵۹. همانجا.
۶۰. همانجا.

در آن بهره‌مندی دارند مورد رؤیت قرار می‌دهند.»[۶۱] بدین‌سان مالبرانش سعی می‌کند از این تهمت بپرهیزد که او رؤیت سعادت‌آمیز خاص نفوس بهشتی را بالسّویه به همهٔ انسانها نسبت می‌دهد و به آن حالتی طبیعی می‌بخشد. ولی به نظر من پی بردن به اینکه تمایز میان شهود ذات الهی فی‌نفسه و شهود ذات الهی به اعتبار نمود خارجی آن در مخلوقات، در حلّ این معضل چه فایده حقیقی دارد، به غایت دشوار است.

به هر حال، با فرض اینکه ما مؤکّداً تصورات خویش را در خداوند رؤیت می‌کنیم، در آن صورت ما چه چیزی را رؤیت می‌کنیم؟ ماهیت این تصورات چیست؟ اوّلاً ما حقایق به اصطلاح ازلی را مورد شهود قرار می‌دهیم. به تعبیر دقیقتر ما تصورات این حقایق را رؤیت می‌کنیم. حقیقتی مانند قضیهٔ «دو به اضافهٔ دو مساوی با چهار» را نمی‌توان با خداوند یکی دانست. «بنابراین، ما نمی‌گوییم که در دیدن حقایق، چنانکه قدیس اوگوستینوس گفته است، خدا را می‌بینیم، بلکه می‌گوییم در دیدن *تصورات* این حقایق خدا را می‌بینیم. زیرا تصورات حقیقی است؛ اما تساوی میان تصورات که حقیقتی است واقعی نیست... وقتی کسی می‌گوید که دو به اضافهٔ دو مساوی با چهار، تصورات اعداد حقیقی است، اما تساویی که میان آنها وجود دارد فقط نسبت است. بدین‌سان، بنا بر عقیده ما، وقتی که حقایق ازلی را شهود می‌کنیم خداوند را مشاهده می‌کنیم نه بدان جهت که این حقایق عین خداوندند بلکه بدان جهت که تصوراتی که این حقایق بر آن ابتنا دارد در خداوند وجود دارد. و شاید حتی قدیس اوگوستینوس هم مطلب را بدین‌گونه فهمیده است.»[۶۲]

ثانیاً «هر چند قدیس اوگوستینوس فقط دربارهٔ امور لایتغیر و فسادناپذیر سخن می‌گوید، ما همچنین معتقدیم که در خداوند به امور متغیر و فسادپذیر نیز علم داریم.»[۶۳] اما این بیان مالبرانش ممکن است به آسانی سوء تعبیر شود. ما در معرفت به امور مادی می‌توانیم میان عنصر حسی و تصور محض امتیازی قائل شویم. در واقع عنصر حسی معلول خداست، اما در خداوند رؤیت نمی‌شود. «زیرا خداوند مسلماً به امور حسی علم دارد، اما آنها را به نحو حسّی ادراک نمی‌کند.»[۶۴] عنصر حسی نمودار شیء فی‌نفسه نیست. فی‌نفسه بودن شیء عبارت از امتداد است؛ و ما این امتداد را در خداوند به عنوان

---

۶۱. همانجا. ۶۲. همانجا. ۶۳. همانجا.
۶۴. همانجا.

یک تصور محض رؤیت می‌کنیم. آیا این امر بدان معنی است که ما در خداوند صور مفارق امور مادی فردی را رؤیت می‌کنیم؟ نه، ما در خداوند فقط صورت محض امتداد معقول را که مثال اعلای عالم مادی است مشاهده می‌کنیم. «واضح است که ماده چیزی جز امتداد نیست.»[۶۵] زیرا در تصور واضح و متمایزمان از ماده فقط امتداد را تمییز می‌دهیم و ماده یا جسم باید مثال اعلای خود را در خداوند داشته باشد. البته این امر بدان معنی نیست که خداوند مادی و ممتد است؛ بلکه بدان معنی است که در او صورت محض امتداد وجود دارد. و این صورت مثالی اعلی به نحو مثالی و نفس‌الامری مشتمل بر همهٔ اضافات و نِسَب ممکن است که به نحو انضمامی در عالم مادّی تجسم یافته است. «شما وقتی که امتداد معقول را مورد تأمل قرار می‌دهید فقط مثال اعلای عالم ماده را که در آن سکونت داریم و مثال اعلای بی‌نهایت عالم ممکن دیگر را رؤیت می‌کنیم. شما در حقیقت جوهر الهی را می‌بینید. زیرا فقط این جوهر است که قابل رؤیت است یا می‌تواند موجب اشراق ذهن گردد. اما شما جوهر الهی را فی‌نفسه یا مطابق با ماهیّت حقیقی آن رؤیت نمی‌کنید. بلکه آن را فقط به مقتضای نسبتی که با مخلوقات مادی دارد و نیز به مقتضای بهره‌مندیی که آنها در آن هویت دارند و یا بنابر ظهوری که آن هویت در مخلوقات دارد مورد رؤیت قرار می‌دهید. در نتیجه خداوند را به معنی اخص کلمه رؤیت نمی‌کنید، بلکه فقط ماده‌ای را رؤیت می‌کنید که او ایجاد می‌کند.»[۶۶]

ثالثاً «ما بالاخره معتقدیم که همهٔ اذهان قوانین ازلی اخلاقی را مانند امور دیگر ولی به نحوی اندکی متفاوت در خداوند رؤیت می‌کنند.»[۶۷] مثلاً ما حقایق ازلی را به جهت وحدتی که اذهان ما با کلمهٔ خداوند دارد رؤیت می‌کنیم، تعلّق علم ما به نظام اخلاقی به جهت حرکت یا میل به سوی خداوند است که مستمراً از ارادهٔ الهی دریافت می‌کنیم. به جهت این میل طبیعی و همواره حاضر است که ما می‌دانیم که «باید عاشق خیر باشیم و از شر احتراز کنیم و باید عدالت را بیش از همهٔ خواسته‌های دنیوی دوست داشته باشیم و نیز آنکه فرمان بردن از خداوند بهتر از فرمان دادن به دیگران است، و بی‌نهایت قوانین طبیعی دیگر!؟»[۶۸] زیرا معرفت ما دربارهٔ جهت‌گیری اصلی ما به سوی خداوند به عنوان غایت قصوای وجود ما مشتمل بر معرفت قانون اخلاقی طبیعی است. ما فقط باید

۶۵. در جستجوی حقیقت، ۳،۲،۸،۲.

۶۶. *گفتگو دربارهٔ مابعدالطبیعه*، ۲،۲.

۶۷. در جستجوی حقیقت، ۳،۲،۶.

۶۸. همانجا.

تضمّنات این جهت‌گیری را بررسی کنیم تا از قانون و ماهیت الزامی آن آگاه شویم.

۶ـ معرفت تجربی انسان

بنابراین، به عقیدهٔ مالبرانش، رؤیت فی‌الله که ما واجد آنیم شامل حقایق ازلی، امتداد معقول به عنوان مَثَل اعلای عالم مادّی و، هر چند به نحوی متفاوت، مشتمل بر قانون اخلاقی طبیعی است. امّا «در مورد نفس چنین نیست. ما به نفس به واسطهٔ تصور آن علم نداریم؛ ما هرگز آن را در خداوند رؤیت نمی‌کنیم؛ ما فقط به واسطهٔ *آگاهی* به آن علم داریم.»[۶۹] اما این امر بدان معنی نیست که ما شهود واضحی از خود نفس داریم؛ «ما فقط به واسطهٔ اموری که وقوع آنها را در خودمان ادراک می‌کنیم به نفس خویش علم داریم.»[۷۰] اگر ما هرگز الم و امور دیگری را تجربه نکرده بودیم، نمی‌دانستیم که آیا نفس استعداد چنین حالاتی را دارد یا نه. اینکه نفس واجد چنین حالاتی است فقط با تجربه بر ما معلوم می‌شود. اما اگر نفس به واسطهٔ صورت آن در خداوند بر ما معلوم بود ما می‌توانستیم به نحو ماقبل تجربی به همهٔ صفات و احوالی که بالقوه در نفس موجود است علم داشته باشیم درست همان‌طور که می‌توانیم به نحو ماقبل تجربی به صفات امتداد علم داشته باشیم. این امر بدان معنی نیست که ما نسبت به وجود نفس و طبیعت آن به عنوان موجودی متفکر جهل داریم. در واقع، معرفتی که ما دربارهٔ نفس داریم کافی است که بتوانیم روحانیت و خلود نفس را اثبات کنیم. در عین حال، باید پذیرفت که «ما آن درجه از معرفت کامل که دربارهٔ طبیعت اجسام داریم در مورد طبیعت نفس نداریم.»[۷۱]

شاید این عقیده‌ای نباشد که ما بالطبع از مالبرانش توقع داریم. اما مالبرانش بر حسب تحلیل خویش از معرفت ما دربارهٔ امور مادی وجهی برای آن بیان می‌کند. «درست است که معرفتی که ما به واسطهٔ آگاهی دربارهٔ نفس خویش داریم ناقص است، اما به هیچ وجه کاذب نیست. برعکس، معرفتی که به واسطهٔ احساس یا آگاهی از اجسام داریم، اگر بتوان احساسی را که در بدن ما واقع می‌شود «آگاهی» نامید، نه تنها ناقص است، بلکه کاذب است. بنابراین، برای ما لازم است که برای تصحیح احساساتی که نسبت به اجسام داریم

---

۶۹. در جستجوی حقیقت، ۳،۲،۷،۴.
۷۰. همانجا.
۷۱. همانجا.

تصوری از اجسام هم داشته باشیم. اما هیچ نیازی به داشتن تصوری از نفوس خویش نداریم، زیرا آگاهیی که از آنها داریم هرگز ما را گرفتار خطا نمی‌کند. برای آنکه در معرفت خویش به نفس دچار خطا نشویم، کافی است که آن را با بدن خلط نکنیم، و با به کار بردن عقل می‌توانیم از خلط اجتناب کنیم.»[۷۲] پس هیچ نیازی نیست که شهودی از نفس در خداوند شبیه به شهود امتداد معقول در خداوند داشته باشیم.

۷ـ معرفت اذهان دیگر و وجود ابدان

پس معرفت ما دربارهٔ انسانهای دیگر و نیز دربارهٔ عقول صرف یا فرشتگان چه می‌شود؟ «واضح است که ما فقط با حدس و گمان نسبت به آنها علم داریم.»[۷۳] ما به نفوس فی‌نفسه انسانهای دیگر، یا به واسطهٔ صورت علمی‌شان در خداوند، علم نداریم. و چون آنها با ما تفاوت دارند، نمی‌توانیم آگاهی به آنها علم داشته باشیم. «ما حدس می‌زنیم که نفوس انسانهای دیگر از نوع نفوس ماست.»[۷۴] البته درست است که ما با یقین به واقعیاتی دربارهٔ نفوس دیگر علم داریم. مثلاً علم داریم به اینکه هر نفسی طالب سعادت است. «اما من با بداهت و یقین به آن علم دارم، زیرا خداوند است که این علم را به من داده است.»[۷۵] آنچه من به یقین دربارهٔ نفوس یا اذهان دیگر می‌دانم با نوعی وحی بر من معلوم است. اما وقتی که از معرفتم دربارهٔ خویشتن نتایجی دربارهٔ مردم دیگر اخذ می‌کنم غالباً دچار خطا می‌شوم. «بدین‌سان معرفتی که ما از انسانهای دیگر داریم اگر دربارهٔ آنان با احساسات (ادراکات)ی که از خویش داریم قضاوت کنیم، به غایت در معرض خطا است.»[۷۶]

بدیهی است که مالبرانش باید حکم مشابهی دربارهٔ معرفت ما از وجود ابدان دیگر به عمل آورد. از یک سو، احساس بدن را چنانکه فی‌نفسه هست نشان نمی‌دهد و به هر تقدیر، حوادث نفسانیی که در پی سلسله انگیزه‌های بدنی روی می‌دهد. معلول خداوند است، به طوری که هیچ برهان مطلقاً الزام‌آوری که این حوادث در واقع ناشی از حضور ابدان خارجی باشد وجود ندارد مگر آنکه در واقع ما نخست کل نظام علیّت موقعی را فرض کرده باشیم. و این امر متضمن فرض وجود بدن است. از سوی دیگر تصور امتداد

---

۷۲. همانجا.
۷۳. در جستجوی حقیقت، ۵،۷،۲،۳.
۷۴. همانجا.
۷۵. همانجا.
۷۶. همانجا.

معقولی که ما در خداوند رؤیت می‌کنیم فی‌نفسه ما را دربارهٔ وجود هیچ‌یک از بدنها مطمئن نمی‌سازد. زیرا آن امتداد معقول مَثَل اعلای نامتناهی همهٔ بدنهای ممکن است. از این رو، به نظر می‌آید که مالبرانش برای حصول علم یقینی دربارهٔ اینکه بدنها در واقع وجود دارد، باید متوسّل به وحی شود. و او در واقع چنین کرده است. «سه نوع موجود هست که ما دربارهٔ آنها نوعی معرفت داریم، و می‌توانیم نسبتی با آنها داشته باشیم: خداوند یا موجود بی‌نهایت کاملی که مبدأ و علت همه چیز است؛ ارواح که ما فقط با احساس درونیی که از طبیعت خود داریم آنها را می‌شناسیم؛ بدنها که دربارهٔ وجود آنها با نوعی وحی که واجد آنیم یقین حاصل می‌کنیم.»[۷۷]

مالبرانش می‌گوید که وجود بدنها را نمی‌توان مبرهن داشت، بلکه آنچه می‌توان مبرهن داشت امتناع برهان است. زیرا هیچ رابطه ضروریی میان وجود بدنها و علت وجودشان یعنی خداوند وجود ندارد. ما از طریق وحی به وجودشان علم داریم. ولی در اینجا باید وحی طبیعی را از وحی فوق‌طبیعی تمیز دهیم. فرض کنید که من سوزنی را در انگشتم بخلانم و احساس الم کنم. «این احساس المی که ما داریم نوعی وحی است.»[۷۸] چنین نیست که الم حقیقتاً معلول خلیدن سوزن باشد: بلکه در موقع خلیدن سوزن به وسیلهٔ خداوند ایجاد شده است. اما با توجه به نظام متقنی که از علل موقعی که خداوند ایجاد کرده است. ایجاد درد به وسیلهٔ او خبر یا نوعی «وحی طبیعی» از وجود بدنهاست. به هر حال این برهان فی‌نفسه افادهٔ یقین مطلق نمی‌کند. نه به جهت آنکه این برهان فی‌نفسه ناقص است، بلکه بدان جهت که می‌توانیم دربارهٔ آن شک کنیم. زیرا در حالت فعلی ما می‌توانیم مثلاً در مورد خاصی نتیجه بگیریم که یک رویداد نفسانی در موقع حضور و فعالیت بدن ایجاد می‌شود در حالی که این امر واقعاً صادق نیست. از این رو، اگر خواستار یقین بیشتر دربارهٔ وجود ابدانیم، باید به وحی فوق طبیعی متشبث شویم. از کتب مقدس به نحوی مستوفیٰ این مطلب را روشن ساخته‌اند که ابدان در واقع وجود دارند. «ایمان برای رهایی کامل شما از شکّ نظریتان، برهانی فراهم آورده است. که مقاومت در برابر آن ممتنع است.»[۷۹] در هر حال، «وحی طبیعی» در عمل کفایت می‌کند. «زیرا من کاملاً یقین دارم که شما هیچ نیازی به چیزهایی که برای شما گفتم تا شما را

---

۷۷. *گفتگو دربارهٔ مابعدالطبیعه*، ۶، ۳. ۷۸. همانجا.

۷۹. *گفتگو دربارهٔ مابعدالطبیعه*، ۶، ۸.

مطمئن سازم که در مصاحبت تئودور هستید، ندارید.»[۸۰]

۸ـ وجود و صفات خداوند

بنابراین، برای حصول اطمینان دربارهٔ وجود ابدان، نیاز به علم به وجود خداوند داریم. اما چگونه این علم برای ما حاصل می‌شود؟ برهان اصلی مالبرانش نوعی اقتباس از برهان معروف به «برهان وجودی» قدیس آنسلم[۸۱] است، بدان‌گونه که مورد استفادهٔ دکارت قرار گرفته است. ما تصوری از نامتناهی داریم. اما هیچ شیء متناهیی نمودار نامتناهی نیست و مکن نیست نمودار آن باشد. ما نمی‌توانیم با افزودن امور متناهی تصور نامتناهی را در خویش ایجاد کنیم، بلکه با محدود کردن مفهوم نامتناهی است که امر متناهی را تصور می‌کنیم. بدین‌سان تصور نامتناهی، یعنی تصور وجود نامتناهی، اعتبار ذهنی صرف نیست؛ بلکه چیزی است که به ما داده شده است و گواه یا اثر حضور الهی است. ما تشخیص می‌دهیم که در تصور نامتناهی، وجود بالضّروره گنجانده شده است. «می‌توان دایره‌ای، خانه‌ای، یا خورشیدی را دید، بی‌آنکه وجود داشته باشد. زیرا هر چیزی که متناهی است ممکن است در نامتناهی که مشتمل بر صور معقول اشیاء متناهی است دیده شود. اما نامتناهی ممکن است فقط فی‌نفسه ملاحظه و اعتبار شود. زیرا هیچ شیء متناهی ممکن نیست نمودار نامتناهی باشد. اگر کسی دربارهٔ خداوند بیندیشد، خداوند باید موجود باشد. موجودات دیگر هر چند بر ما معلوم باشند ممکن است موجود نباشند. می‌توان ماهیت آنها را بدون وجودشان و تصور آنها را بدون خود آنها ملاحظه کرد، اما ملاحظه و اعتبار ماهیت نامتناهی بدون وجود آن و تصور وجود بدون وجود ممکن نیست. زیرا وجود هیچ تصوری که نمودار آن باشد ندارد. هیچ مَثَل اعلایی نیست که متضمن همهٔ واقعیت معقول آن باشد. وجود مَثَل اعلای خویش است و در ذات خود مشتمل بر مَثَل اعلای همهٔ موجودات است.»[۸۲] بنابراین ، ما، در تصور نامتناهی داشتن، خداوند را می‌بینیم. «من یقین دارم که نامتناهی را می‌بینم. بنابراین، نامتناهی وجود دارد، به دلیل آنکه آن را می‌بینیم و به سبب آنکه نمی‌توانم آن را جز

---

۸۰. همانجا.

81. St. Anselm

۸۲. گفتگو دربارهٔ *مابعدالطبیعه*، ۲، ۵.

فی‌نفسه ببینم.»[۸۳] درست است که ادراک من از نامتناهی محدود است، از آن حیث که ذهن من خود محدود است اما آنچه من ادراک می‌کنم نامتناهی است. «بنابراین، به خوبی می‌توان دید که این قضیه که «خداوند وجود دارد»، فی‌نفسه واضحترین قضیه‌ای است که وجود چیزی را اثبات می‌کند و حتی به اندازهٔ قضیهٔ من فکر می‌کنم پس هستم» یقینی است.»[۸۴]

بدین‌سان تصور خداوند تصور نامتناهی است و تصور نامتناهی تصور وجود است که به نحو نامتناهی کامل است. «شما خداوند را آن‌گونه که او خود را، هنگام سخن گفتن با موسی معرفی کرده است تعریف می‌کنید: *خدا آن است که هست*... اوست وجود لا به شرط، در یک کلمه وجود مطلق، این است تصور خداوند.»[۸۵] و این معنای کلمهٔ «خداوند» کلیدی برای معرفت صفات الهی، تا آن حد که چنین معرفتی برای ما ممکن است، به ما می‌دهد. «واضح است که این کلمهٔ *خداوند*، چون فقط کلمه‌ای اختصاری برای «وجود لایتناهی کامل» است، در این قول که اگر ما صرفاً آنچه راکه به نحو واضح به وجود کامل نامتناهی تعلق دارد به خداوند نسبت دهیم، دچار خطا می‌شویم، تناقضی وجود دارد.»[۸۶] پس ما حق داریم که هر کمالی راکه به عنوان کمالی حقیقی تلقی می‌کنیم و هر کمالی راکه بالضروره محدود یا مشوب به نقصان نیست بر خداوند حمل کنیم. «پس خداوند یا وجود لایتناهی کامل بی‌نیاز (از همهٔ علل) و لایتغیر است. و نیز ذات او قدیر، قدیم، واجب و حیِ حاضر است...»[۸۷] اینکه کمالی نامتناهی ورای حیطهٔ ادراک ماست هیچ دلیل صحیحی بر ضد این نیست که آن را به خداوند نسبت ندهیم. انسانها طبعاً متمایل به انسانی کردن خداوند و ساختن مفاهیمی تشبیهی از اویند؛ و بعضی دوست دارند که ذات او را از همه صفات غیرقابل احاطه و فهم منزه سازند.[۸۸] اما ما باید فی‌المثل اذعان کنیم که «خدا خیر و رحیم و حلیم، مطابق با تصوراتی که عوام (از این صفات) دارند نیست. این صفات چنانکه عامه آن را تصور می‌کنند شایستهٔ وجود لایتناهی کامل نیست. اما خداوند این صفات را به معنایی دارد که عقل بدان حکم می‌کند

---

۸۳. *گفتگو دربارهٔ مابعدالطبیعه*، ۸، ۱.
۸۴. *گفتگو دربارهٔ مابعدالطبیعه*، ۲، ۵.
۸۵. *گفتگو دربارهٔ مابعدالطبیعه*، ۲، ۴.
۸۶. *گفتگو درباره مابعدالطبیعه*، ۸، ۱.
۸۷. *گفتگو دربارهٔ مابعدالطبیعه*، ۸، ۳.
۸۸. *گفتگو دربارهٔ مابعدالطبیعه*، ۸، ۹.

و کتاب مقدس، که تناقض‌ناپذیر است ما را به اعتقاد آن امر می‌کند.»[۸۹] و باید اقرار کنیم که خداوند واجد همهٔ کمالاتی است که به وجود لایتناهی کامل تعلق دارد، ولو اینکه ما قادر به فهم آنها نباشیم. فی‌المثل خداوند با علم به ذات خویش به همهٔ اشیاء علم دارد؛ اما احاطه به علم الهی برای ما مقدور نیست.

مالبرانش بر اختیار به عنوان صفتی الهی تأکید می‌کند. خداوند بالضروره آنچه راکه به نحو اعلیٰ و به طور نامتناهی دوست داشتنی است یعنی ذات خویش یا خیر نامتناهی را دوست دارد. و اگر چنین تعبیری جایز باشد، این خیر نامتناهی برای برآوردن خواست الهی کافی است. بنابراین، اگر خداوند اشیاء متناهی را خلق می‌کند در واقع عمل خلق ناشی از خیر و محبت است و از سر ضرورت نیست، زیرا مخلوقات نمی‌توانند چیزی را که نامتناهی فاقد آن باشد بر نامتناهی بیفزایند. خداوند عالم را به اختیار خلق کرده و به اختیار حفظ می‌کند. «ارادهٔ خلق عالم شامل هیچ عنصری از ضرورت نیست، هر چند مانند اعمال درون ذاتی دیگر قدیم و لایتغیر است.»[۹۰]

اما چگونه می‌توان قول به اختیار الهی را با قول به لایتغیر بودن ذات الهی جمع کرد؟ آیا اختیار حاکی از تغیّرپذیری و قدرت بر انجام دادن فعلی غیر از آنچه انجام می‌دهیم نیست؟ مالبرانش چنین پاسخ می‌گوید که خداوند به نحو ازلی خلق عالم را اراده کرده است. در واقع، چون هیچ گذشته یا آینده‌ای در خداوند نیست، فقط یک فعل خلاّق ازلی وجود دارد. و این فعل لایتغیر است. در عین حال، خداوند به نحو ازلی، اما به اختیار، خلق عالم را اراده کرده است. همینکه قصد آزادانهٔ خلق و حفظ عالم را فرض کنیم، می‌توانیم از ثابت بودن نظام اطمینان داشته باشیم. خداوند امر مشیت خود را تغییر نمی‌دهد. این امر بدان معنی نیست که معجزه ممکن نباشد، اما اختیار ازلی این عالم و این نظام نیز شامل اختیار آن حوادثی هم که از آنها به معجزات تعبیر می‌کنیم می‌شود به هر تقدیر، این واقعیت که خداوند از ازل خلق عالم را مشیت کرده و این مشیت غیرقابل تبدیل است متعارض با اختیار این مشیت نیست. «همهٔ افعالی را که خداوند در جریان زمان اراده کرده است، از ازل‌الآزال اراده کرده و تا ابدالآباد اراده خواهد کرد یا به تعبیر دقیقتر خداوند آن را بی‌وقفه بدون تبدیل، بدون تعاقب و بدون ضرورت اراده می‌کند.

۸۹. گفتگو در بارهٔ *مابعدالطبیعه*، ۸، ۱۵.

۹۰. گفتگو دربارهٔ *مابعدالطبیعه*، ۷، ۹.

فعل مشیت ازلی او، گرچه بسیط و لایتغیر است، فقط بدان جهت که هست، ضروری است. و چون هست ممکن نیست نباشد اما فقط بدان جهت هست که خداوند آن را اراده می‌کند.»[۹۱] امر مشیت الهی فقط «بنا به فرض» یعنی به فرض آنکه خداوند آنها را ابداع کرده است ضروری است. و او آنها را به اختیار ابداع کرده است. «اکنون شما نشسته‌اید. آیا می‌توانید ایستاده باشید؟ به طور لابه‌شرط می‌توانید؛ اما بنابراین فرض (که نشسته‌اید) نمی‌توانید... (بنابراین خداوند) قضای مشیت و ابداع قوانین کلی و بسیط برای تدبیر عالم را به نحوی که موافق با صفات او باشد اراده می‌کند. اما وقتی که امور مشیت فرض شد دیگر قابل (تغییر) تبدیل نیست. نه آنکه امور مشیت به نحو لا به شرط و مطلق ضروری باشد بلکه بنا به فرض ضروری است... (خداوند) لایتغیر است؛ این یکی از کمالات ذات اوست. معهذا در همهٔ اعمالی که در عالم (خارج) انجام می‌دهد کاملاً مختار است. ذات او قابل تبدل نیست زیرا آنچه اراده می‌کند بدون توالی و تعاقب و با یک عمل بسیط و لایتغیر اراده می‌کند، او آن را اراده کند، زیرا هر آنچه بالفعل اراده می‌کند به اختیار اراده می‌کند.»[۹۲]

۹ـ مالبرانش، و ارتباط او با اسپینوزا، دکارت و بارکلی

مالبرانش، دربارهٔ این موضوع اختیار الهی و نیز درباره مسئله سازش تلفیق اختیار الهی بالایتغیر بودن ذات الهی چیزی بر آنچه متکلمان و فیلسوفان قرون وسطی قبلاً گفته بودند نمی‌افزاید. او مسلماً هیچ سهم تازه‌ای در حل مسئله ندارد. به هر حال، این واقعیت که او قول پیشینیان خود را تکرار می‌کند، خاصه با توجه به جدال مکررّ او با «ارسطوییان» درخور توجه است، ولو این که، به عنوان متکلم کاتولیک، نمی‌توانسته است چیزی خیلی متفاوت با آنچه گفته است، گفته باشد. امّا تأکید وی بر اختیار الهی از این اهمیت بیشتر برخوردار است که اختلاف میان او و اسپینوزا را نشان می‌دهد. این امر که مالبرانش خداوند را تنها علت حقیقی می‌داند، توأم با این امر که او «امتداد معقول» نامتناهی را در خداوند جای می‌دهد، برخی از مورخان را بر آن داشته است که وی را به عنوان حلقهٔ اتصالی میان دکارت و اسپینوزا تلقی کنند. و این نظر مسلماً قابل فهم است.

---

۹۱. همانجا.

۹۲. گفتگو دربارهٔ *مابعدالطبیعه*، ۸، ۲.

در عین حال، این واقعیت که او بر اختیار الهی تأکید می‌ورزد، به وضوح نشان می‌دهد که او موحد بوده است، نه وحدت وجودی.

امّا در مورد دکارت، قبلاً فرصتی پیش آمد که در آن به ستایش مالبرانش از سَلَفِ بزرگ خویش اشاره‌ای کردیم. مالبرانش دکارت را از بابت ریاضیات او و نظریه‌اش درباره روش صحیح جستجوی حقیقت می‌ستود. تعدادی از نظریات مهمّی که مورد دفاع مالبرانش قرار می‌گرفت، مثلاً تحلیل ماده به عنوان امتداد، منشأ دکارتی داشت، به علاوه، مسئله‌ای که ثنویت دکارتیِ فکر و امتداد ایجادکرده بود نقطه عزیمتی برای نظریه علیت موقعی مالبرانش فراهم می‌ساخت. و به طور کلی تعلق خاطر مالبرانش به کمال مطلوب تصوراتِ واضح و متمایز و نیز بداهت غیرقابل تردید، شبیه به بداهتی که در ریاضیات قابل حصول است، به وضوح ثمرهٔ روح دکارتی بود.

با این همهٔ علی‌رغم تأثیر تردیدناپذیر دکارت در تفکر مالبرانش، فلسفه او صبغهٔ نسبتاً متفاوتی با تعالیم دکارت دارد. شاید این اختلاف را بتوان بدین‌گونه مبیّن داشت: ذهن دکارت متمایل به کشف حقایق علمی نو، با استمداد از روشی درست بود. او امید آن داشت که دیگران تأملات او را در جهت استنتاج مثمر و تحقیق علمی بسط دهند. از این رو، هر چند مفهوم خداوند در نظام او اساسی است، اما به سختی می‌توان فلسفه او را خدامدارانه نامید. درست است که فلسفهٔ او مجالی برای اسرار ایمان قائل شده است. امّا انگیزهٔ پویای آن، اگر بتوان گفت، معطوف به تأسیس علوم است و این واقعیتی است که با تصور اشتباه‌آمیزی که دکارت از روش علمی داشته است، تغییر نمی‌کند. برعکس، فلسفهٔ مالبرانش آشکارا خصوصیت خدامدارانه دارد. تعالیم او دربارهٔ خداوند به عنوان تنها علت حقیقی و کلی و رؤیت فی‌الله مبین این خصوصیت است. به نظر مالبرانش، آراء کاذب دربارهٔ علیت پیوند بسیار نزدیکی با مفاهیم کاذب در علم الهی دارد. نظریهٔ علیت موقعی با تصوری حقیقی از خداوند ملازمت دارد. و وقتی که به این نکته پی بردیم، می‌توانیم عالم را از منظری حقیقی تماشا کنیم، یعنی می‌توانیم ببینیم که عالم در هر لحظه نه فقط برای وجود بلکه همچنین برای فعلیت خود به اُلوهیت نامتناهی نیاز دارد. و وقتی که به این نیاز تام مخلوقات به خداوند «متعالی - حالّ» که تنها منشأ همهٔ وجود و افعال است پی بردیم، بیش از پیش برای استماع وحی الهی آمادگی داریم، ولو اینکه این وحی شامل اسراری فهم ناشدنی باشد. ذهن حالتی انفعالی دارد و قبول تصورات

می‌کند و حماقت محض است اگر ما تصوراتی را که دریافت می‌کنیم در برابر کلمهٔ خدایی که همه چیز را از او دریافت می‌داریم قرار دهیم.

شاید بتوان مشابهت زیر را میان مالبرانش و بارکلی[93] برقرار کرد بارکلی در قرن هجدهم اصول و مبادی اصالت تجربه را بدان‌گونه که به وسیلهٔ لاک[94] وضع شده بود پذیرفت و بعضی از نتایج اساسی را که لاک موفق به اخذ آنها نشده بود، استنتاج کرد؛ فی‌المثل اینکه چنین چیزی به عنوان جوهر مادی وجود ندارد. بنابراین، می‌توان بارکلی را به عنوان کسی که مذهب اصالت تجربه را یک مرحله بیشتر از سَلَف خویش گسترش داده است ترسیم کرد. در عین حال، او به طرح فلسفه‌ای کاملاً خدامدارانه پرداخته و نظام مابعدالطبیعی خود را لااقل تا حدی بر کاربرد مبادی تجربی استوار کرده است. از این رو، سخن از اینکه بارکلی اصالت تجربه را در خدمت فلسفه‌ای خودمدارانه به کار گرفته است غیر معقول نیست. همچنین پیش از وی، مالبرانش بسیاری از اصولی را که دکارت وضع کرده بود پذیرفت و نتایجی را که این یک موفق به اخذ آن نشده بود استنتاج کرد؛ مثلاً اینکه هیچ تعامل حقیقیی میان نفس و بدن نیست. به این معنی، می‌توان گفت که او کسی است که آراء و تعالیم دکارت را بسط داده است. در عین حال، او اصول دکارتی و نتایجی را که وی از آنها اخذ می‌کرد در خدمت نظام فلسفی کاملاً خدامدارانه‌ای که ویژگی‌های خاص خود را داشت مورد استفاده قرار می‌داد. از این رو، عنوان دکارتی برای مالبرانش به همان اندازهٔ عنوان اصالت تجربی برای بارکلی گمراه‌کننده است. هر دو فیلسوف نظامهای مابعدالطبیعهٔ خدامدارانه‌ای را شرح و بسط داده‌اند، و هر دو نظام در برخی موارد مشابهت‌های قابل توجهی دارند، ولو اینکه اختلافات قابل توجهی نیز با یکدیگر دارند که لااقل تا حدی ناشی از ارتباط یک نظام با حوزهٔ دکارت و نظام دیگر با حوزهٔ مذهب اصالت تجربهٔ انگلیسی است.

۱۰ـ تأثیر مالبرانش

فلسفهٔ مالبرانش از موفقیت قابل توجهی برخوردار گشت. مثلاً توماسن[95] (۱۶۱۹-۱۶۹۵) متکلم فرانسوی عضو مجمع مذهبی اوراتوار[96] به تصدیق همگان تحت

93. Berkeley
94. Locke
95. Thomassin
96. Oratoire

تأثیر مالبرانش بوده است. هر چند وی به هنگام بحث از نظریه رؤیت فی‌الله نامی از مالبرانش نمی‌آورد. در میان پیروان فرقه بندیکتیان،[۹۷] فرانسوا لامی[۹۸] (۱۶۳۶-۱۷۱۱)، که نظریه اسپینوزا درباره خداوند را مورد حمله قرار داده، متأثر از مالبرانش بوده است. ایو ماری آندره[۹۹] (۱۶۷۵-۱۷۶۴) یسوعی، مؤلف کتابی دربارهٔ زندگی مالبرانش، با دفاع از آراء وی، خود را در معرض دشواریهای فراوانی قرار داده است. بنابر عقیده آندره، نظریهٔ ارسطویی ـ توماسیِ منشأ حسّی معرفت ما ناقضِ علم و اخلاق است. رُنه فده[۱۰۰] عالم طبیعی و ریاضی‌دان، مؤلف کتاب *تأملات مابعدالطبیعی دربارهٔ منشأ نفس* (۱۶۳۸) را می‌توان، هر چند از جهاتی متمایل به آراء اسپینوزا بوده است. از اصحاب مالبرانش محسوب داشت. به طور کلی، پیروان فرانسوی مالبرانش، درصدد دفاع از وی در مقابل این اتهام که فلسفهٔ او به مکتب اسپینوزا انجامیده یا با آن قرابت داشته است، برآمده‌اند و نیز سعی کرده‌اند که از نظام او. بر ضد مکتب اصالت تجربه، که تأثیر آن در قارّه شروع شده بود استفاده کنند.

ترجمه‌ای از رساله در جستجوی حقیقت، در سال ۱۶۹۴ در انگلستان انتشار یافت؛ و در سال بعد لاک کتاب *بررسی عقیدهٔ مالبرانش دربارهٔ رؤیت همه چیز در خداوند*، را که در آن این نظریه را سخت مورد انتقاد قرار داده بود نگاشت. این اثر تا سال ۱۷۰۶، یعنی دو سال بعد از مرگ لاک انتشار نیافت. در ضمن جان نوریس[۱۰۱] (۱۶۵۷-۱۷۱۱) موافقت خود را با عقیدهٔ مالبرانش در *رساله‌ای دربارهٔ نظریهٔ عالم مثالی یا معقول* (۱۷۰۱-۱۷۰۴) که در بخش دوم آن از مذهب اصالت تجربه لاک انتقاد کرده بود نشان داد.

آراء مالبرانش را نویسندگان ایتالیایی نیز بر ضد مذهب اصالت تجربه قرن هجدهم به کار بردند. مخصوصاً می‌توان از ماتیا دوریا،[۱۰۲] مؤلف کتاب *دفاع از مابعدالطبیعه در مقابل آقای لاک*، و نیز از کاردینال ژردیل[۱۰۳] که *اثبات غیرمادی بودن نفس در ردّ بر آقای لاک* را در سال ۱۷۴۷ و کتاب *دفاع از اغراض مالبرانش دربارهٔ منشأ و ماهیت تصورات بر ضد بررسی لاک* را در سال بعد منتشر کرد، نام برد.

97. Bendictines
98. François Lamy
99. Yues Marie André
100. René Fédé
101. John Norris
102. Mattia Doria
۱۰۳. Cardinal Gerdil در ساووا (Savoy) به دنیا آمده بود ولی بیشتر زندگی خود را در ایتالیا گذراند.

فصل دهم

اسپینوزا (۱)

۱ـ زندگی

باروخ اسپینوزا[1] (بندیکت[2] اسپینوزا یا دِسپینوزا)[3] در ۲۴ نوامبر ۱۶۳۲ در آمستردام[4] به دنیا آمد. او متعلق به خانواده‌ای از یهودیان پرتغال بود که در حدود اواخر قرن شانزدهم به هلند مهاجرت کرده بودند. شاید نیاکان او «مارّانو»[5] بودند؛ یعنی یهودیانی که در آخرین دهۀ قرن پانزدهم، برای احتراز از تبعید از کشور خویش، به ظاهر مسیحیت را پذیرفته بودند در عین اینکه در باطن معتقد به دین یهود بودند. به هر تقدیر، مهاجران، با ورود به هلند، آشکارا اعلان ایمان به دین یهود اعتراف کردند؛ و به این ترتیب اسپینوزا در جامعۀ یهودی آمستردام و مطابق با سنن یهودی پرورش یافت. گرچه زبان مادری او اسپانیایی بود (و نیز، زبان پرتغالی را در سنین کودکی فرا گرفت)، آموزش اولیه او طبعاً به صورت مطالعۀ «عهد عتیق» و «تلمود» بود. وی با آراء مذهب قبّاله، که تحت تأثیر سنت نوافلاطونی بود، آشنا گردید و آثار فیلسوفان یهود مانند موسی‌بن میمون را مطالعه کرد. مقدمات زبان لاتینی را از یک آلمانی آموخت، و تحت نظر فرانسیس واندن اندن[6] یکی از مسیحیان، به مطالعۀ زبان پرداخت و تحت تعالیم او با ریاضیات و فلسفۀ دکارت آشنایی یافت. به علاوه کمی یونانی فرا گرفت، گرچه دانش او از این زبان برابر با دانش

---

1. Baruch Spinoza
2. Benedict
3. Despinoza
4. Amsterdam
5. Marrano
6. Francis Van den Enden

لاتینی او نبود و نیز با زبانهای فرانسه، ایتالیایی و البته عبری و هلندی آشنایی داشت.

اسپینوزا اگر چه در سنت دینی یهود پرورش یافت، خود را در قبول کلام یهود و تفسیر کتاب مقدس ناتوان می‌دید، و در سال ۱۶۵۶، وقتی که تنها بیست و چهار سال داشت، از طرف جامعهٔ یهود رسماً مطرود شناخته شد. برای امرار معاش به تراشیدن عدسی های وسایل بصری پرداخت، و بنابراین توانست زندگی آرام و بی‌دغدغهٔ یک محقق و فیلسوف را اختیار کند. در سال ۱۶۶۰، در نزدیکی لیدن اقامت گزید، و در آنجا باهنری اولدنبورگ، دبیر انجمن سلطنتی لندن به مکاتبه پرداخت. در سال ۱۶۶۳ به جایی در نزدیکی لاهه نقل مکان کرد و در همانجا در سال ۱۶۷۶ با لایب‌نیتس[۷] ملاقات کرد. اسپینوزا هرگز شاغل مقام دانشگاهی نبود. در سال ۱۶۷۳ کرسی فلسفهٔ دانشگاه هایدلبرگ[۸] به او پیشنهاد شد، ولی او از قبول آن امتناع ورزید و بی‌شک به این دلیل که می‌خواست آزادی کامل را حفظ نماید، ولی، در هر حال، هرگز کسی نبود که طالب شهرت باشد. در سال ۱۶۷۷ بر اثر ابتلاء به مرض سل درگذشت.

۲. آثار

فقط دو اثر اسپینوزا در زمان حیات او انتشار یافت، و از این دو اثر تنها یکی به نام خود او انتشار یافت. شرح او از بخشی از اصول فلسفهٔ دکارت به روشی هندسی *اصول فلسفهٔ رنه‌دکارت بخشهای اول و دوم که به روش هندسی اثبات شده است.* به ضمیمهٔ *تأملات در مابعدالطبیعه*[۹] در سال ۱۶۶۳ ظاهر شد در حالی که *رسالهٔ الهیّات و سیاست*[۱۰] او در سال ۱۶۷۰ با نام مستعار انتشار یافت. آثار اسپینوزا که اندکی پس از مرگ او انتشار یافت، شامل *رساله در اصلاح فاهمه*[۱۱] بود که در طی اقامت او در نزدیکی لیدن نوشته شده بود، و نیز *رسالهٔ اخلاق که بر طبق نظام هندسی مبرهن شده است*،[۱۲] و مهم‌ترین اثر

---

7. Leibniz 8. Heidelberg

9. *Renati des Cartes Principiorum Philosophiae Partes Prima et secunda more geometrico demonstratae accesserunt Cogitata metaphysica*

10. *Tractatus theologico-politicus*

11. *Tractatus de intellectus emendatione*

12. *Ethica ordine geometrico demenstrata*

اوست، و نیز *رسالهٔ سیاست*،[۱۳] *رسالهٔ مختصر دربارهٔ خداوند، انسان و سعادت او*[۱۴] در سال ۱۸۵۱ کشف گردید و کلاً به *رسالهٔ مختصر* معروف است. آثار کامل اسپینوزا نیز شامل یک یا دو مقاله و مجموعهٔ مکاتبات اوست.

۳ـ روش هندسی

مشخص‌ترین اندیشه در فلسفهٔ اسپینوزا این است که فقط یک جوهر، یعنی جوهر نامتناهی الهی وجود دارد که آن را با طبیعت یکی می‌داند، Deus sive Natura خدا یا طبیعت، و خصوصیّت برجستهٔ فلسفهٔ او چنانکه در کتاب *اخلاق* ارائه شده است عرضهٔ مطالب به شکل هندسی است. این اثر به پنج بخش تقسیم شده است و در آن موضوعهای زیر به ترتیب مورد بحث قرار گرفته است: خداوند، طبیعت و منشأ ذهن، منشأ و طبیعت عواطف، قدرت عقل یا آزادی انسان. در آغاز بخش نخست هشت تعریف می‌یابیم که به دنبال آن هفت اصل متعارف آمده است. بخش دوم با هفت تعریف و پنج اصل متعارف، و بخش سوم با سه تعریف و دو اصل موضوع و بخش چهارم با هشت تعریف و یک اصل متعارف، و بخش پنجم با دو اصل متعارف آغاز می‌شود.[۱۵] و در هر موردی به دنبال این تعاریف و اصول متعارفه یا موضوعه قضایای شماره‌گذاری شده همراه با براهین می‌آید، و با حروف Q.E.D (یعنی این همان چیزی است که درصدد اثبات آن بودیم) و نیز با نتایج فرعی پایان می‌گیرد.

ما می‌توانیم شکل هندسیِ عرضهٔ مطالب را از اندیشهٔ مرکزیِ وحدتِ خداوند و طبیعت در یک جوهر نامتناهی متمایز سازیم. بررسی دربارهٔ موضوع اول را به بخش بعدی احاله می‌کنم، در حالی که در این بخش دربارهٔ تأثیراتی که در تکوین نظریهٔ اصلی مابعدالطبیعی اسپینوزا سهمی داشته است ملاحظاتی چند می‌آورم. به زحمت می‌توان انکار کرد که فلسفهٔ دکارت تأثیری در ذهن اسپینوزا به جای گذاشته است و لااقل تا حدی ابزاری در تکوین فلسفهٔ او بوده است. اولاً نمونهٔ کاملی از روش را برای او فراهم کرده است. ثانیاً مقدار زیادی از اصطلاحات و تعبیرات را در اختیار او نهاده است. مثلاً مقایسهٔ تعاریف جوهر و صفت در دو فلسفهٔ اسپینوزا و دکارت، به وضوح دِیْن اسپینوزا

---

13. *Tractatus politicus*

14. *Tractatus brevis de deo et homine ejusque felicitate*

۱۵. در بخشهای دوم، سوم و پنجم، بیش از تعاریف و اصول موضوعه پیشگفتارهایی آمده است.

را به فیلسوف فرانسوی آشکار می‌کند. ثالثاً او بی‌شک در بعضی از نکات خاص متأثر از مباحث دکارت بوده است. مثلاً در حکم به اینکه ما در فلسفه باید فقط علل فاعلی و نه علل غایی را بررسی کنیم و نیز در استفادهٔ از برهان وجودی برای اثبات وجود خداوند محتملاً تحت تأثیر دکارت بوده است.[۱۶] رابعاً فلسفهٔ دکارت محتملاً در تعیین ماهیت مسائلی که مورد بحث قرار داده است او را یاری کرده است؛ مثلاً، مسئلهٔ ارتباط میان نفس و بدن.

ولی اگر چه این قول معقول است که اسپینوزا تحت تأثیر دکارت بوده است، ولی مستقیماً لازم نمی‌آید که اصالت وحدت او از فلسفهٔ دکارت اخذ شده است. البته هیچکسی نمی‌خواهد ادعا کند که او اصالت وحدت خویش را از فلسفهٔ دکارت گرفته است، به این معنی که آن را از دکارت اقتباس و یا قبول کرده است. زیرا دکارت از قائلان به اصالت وحدت نبوده است. ولی برخی استدلال کرده‌اند که کار اسپینوزا بسط دادن تضمنات منطقی فلسفهٔ دکارت در جهت اصالت وحدت. دیدم که دکارت جوهر را به گونه‌ای تعریف می‌کرد که این تعریف به معنای حقیقی فقط بر خداوند قابل اطلاق بود. بنابراین، می‌توان فهمید که چرا برخی از مورخان ادعا کرده‌اند که اسپینوزا اصالت وحدت را تحت تأثیر این تعریف پذیرفته است. مسلّماً برای برخی از مردم آن روزگار چنین به نظر می‌رسید که مکتب اسپینوزا نتیجهٔ بازاندیشی منطقی و منظم آراء دکارت بوده است. و اگرچه پیروان دکارت در برابر هرگونه کوششی برای آویختن اسپینوزا بر گردن دکارت شدیداً مقاومت می‌کردند، می‌توان استدلال کرد که مخالفت آنها با فلسفهٔ اسپینوزا با احساس ناراحتی دربارهٔ اینکه ممکن بود به نحو معقولی به عنوان گسترش منطقی فلسفهٔ دکارت نشان داده شود بیش از پیش شدیدتر می‌شد. اسپینوزا در نامه‌ای به اولدنبورگ خاطرنشان کرده است که «دکارتیان نادان، که مظنون به جانبداری از من بوده‌اند، سعی کرده‌اند که این بهتان را همه جا با توهین به آراء و آثار من برطرف سازند. و البته هنوز هم این راه را ادامه می‌دهند.»[۱۷] ولی هر چند از دیدگاه نظری فلسفهٔ او ممکن است با تفکر دربارهٔ فلسفهٔ دکارت بسط یافته باشد،[۱۸] ولی به هیچ وجه ضرورتاً از

---

۱۶. *اصول فلسفه*، ۱، ۲۸. ۱۷. *نامه‌ها*، ۶۸.

۱۸. مقصود من القاء ضمنی این معنی نیست که فلسفهٔ دکارت متضمن فلسفهٔ اسپینوزا به عنوان نتیجهٔ منطقاً اجتناب‌ناپذیر آن است.

آن چنین برنمی‌آید که، به عنوان واقعیتی تاریخی، اسپینوزا دقیقاً به همین شیوه به آراء اصلی مابعدالطبیعی خویش دست یافته است. و دلایلی وجود دارد که فکر کنیم که او چنین نکرده است.

نخست آنکه دلیلی در دست است که اسپینوزا، پیش از آنکه متوجّه فلسفهٔ دکارت شود، با مطالعهٔ آثار برخی از نویسندگان یهود به سوی نوعی اصالت وحدت جوهری تمایل نشان داده است البته تربیت یهودی او در نهایت علّت استفادهٔ او از کلمهٔ «خداوند» به عنوان واقعیت متعالی بود، هر چند واضح است که او اینهمانی خداوند با طبیعت را از نویسندگان عهد عتیق، که مسلّماً قائل به چنین اینهمانیی نبودند، اقتباس نکرده است. ولی اسپینوزا در حالی که هنوز جوانی بیش نبود به این اندیشه رسید که اعتقاد به خداوند متعالی منزّهی که عالَم را به اختیار خلق کرده باشد از لحاظ فلسفی غیرقابل قبول است. او اذعان داشت که برای کسانی که نمی‌توانند ارزشی برای زبان فلسفه قائل شوند زبان کلامی در بیان این عقیده نقش باارزشی دارد؛ ولی به نظر او، عمل علم کلام این بود که مردم را برای قبول شیوه‌های عمل خاصی هدایت کند، نه اینکه معرفتی حقیقی دربارهٔ خداوند به آنان القا نماید. او در مخالفت با موسی‌بن‌میمون چنین استدلال می‌کرد که جستجوی حقیقت فلسفی در کتب مقدس کاری عبث است، زیرا، به جز چند حقیقت بسیط، حقیقت را در آنجا می‌توان یافت، اگرچه در عین حال قائل بود به اینکه هیچ تعارض مهمی میان فلسفهٔ حقیقی و کتب مقدسی وجود ندارد، زیرا آن دو به یک زبان سخن نمی‌گویند. فلسفه حقیقت را به صورت عقلانی محض و نه به شکل تمثیلی بر ما عرضه می‌دارد. و چون فلسفه به ما می‌گوید که واقعیت متعالی نامتناهی است، این واقعیت باید در درون خویش شامل همهٔ موجودات باشد. خداوند ممکن نیست چیزی جدا از عالم باشد. به نظر می‌آید این مفهوم خداوند به عنوان وجود نامتناهی که خود را در عالم اظهار می‌کند و با وجود این عالم را در درون خود دارد، لااقل به اسپینوزا، از طریق خواندن آثار عرفای یهود و نویسندگان قبّاله، القا شده است.

در واقع ما باید مواظب باشیم که در مورد تأثیر آثار نویسندگان قبّاله در ذهن اسپینوزا اغراق و حتی تأکید نکنیم. در واقع او کمتر به سوی آنان گرایش نشان می‌داد. «من در قبّاله بعضی چیزهای بی‌ارزش خوانده و شناخته‌ام که جنون [نویسندگان] آنها پیوسته موجب حیرت من می‌شود.» او در این آثار افکار کودکانه و نه اسرار الهی را می‌یافت ولی چنانکه

می‌دانیم دونین ـ بورکووسکی[19] مثلاً استدلال کرده است که به هیچ‌وجه لازم نمی‌آید که بذر نخستین اصالت وحدت جوهری اسپینوزا در آشنایی او با این آثار کاشته نشده باشد. و حتی اگر بخواهیم از اهمیت تأثیر آثار متأخر قبّاله صرف‌نظر کنیم، غیر از حدس و گمان لااقل شواهدی وجود دارد که حاکی از این است که نویسندگان یهودی تأثیری سازنده در تفکر او داشته‌اند. به این ترتیب بعد از بیان اینکه حالتی از امتداد و تصور این حالت، اگرچه به طُرُق مختلف بیان می‌شود، امری واحد است؛ اسپینوزا می‌افزاید، «و این چیزی است که برخی از یهودیان ظاهراً آن را دریافته‌اند، ولی به نحو مبهم، زیرا قائل‌اند به اینکه خداوند و عقل او و اموری که به وسیلهٔ عقل او ادراک می‌شود از همهٔ جهات یکی است». به علاوه، اسپینوزا در یک مورد اشارهٔ صریحی به کاسدائی کِرسکاس[20] نویسندهٔ یهودی اواخر قرون وسطی دارد، که قائل بوده است به اینکه ماده به نحوی در خداوند وجود قبلی دارد، بر این اصل که اگر موجودی در خود چیزی از وجود معلول را واجد نباشد نمی‌تواند علت برای آن چیز باشد. و این نظریه محتملاً اسپینوزا را در تکوین این عقیده خویش که امتداد از صفات الهی است مهیا ساخته است. و نیز محتملاً تحت تأثیر اصل موجبیت علّی کِرسکاس قرار گرفته است؛ یعنی، با نفی و انکار اینکه هیچیک از افعال اختیاری انسان را نمی‌توان بر‌حَسَب خوی و انگیزهٔ او تبیین کرد.

منبع محتمل دیگر تأثیر در آثار اسپینوزا مطالعهٔ فیلسوفانی از دورهٔ رنسانس است که گرایش وحدت وجودی داشته‌اند. درست است که آثار جوردانو برونو[21] در فهرستی که از کتابهای کتابخانهٔ اسپینوزا تنظیم شده است دیده نمی‌شود، ولی برخی از عبارات *رسالهٔ مختصر* ظاهراً این امر را آشکار می‌سازد که او به یقین فلسفهٔ برونو را می‌شناخته و در عنفوان جوانی تحت تأثیر آنها قرار گرفته است. به علاوه، برونو از تمایز میان *طبیعت طبیعت آفرین* و *طبیعت طبیعت‌پذیر* که نمودار جنبهٔ مهمی از نظام اسپینوزاست، استفاده می‌کرده است.

به سختی می‌توان به مشاجره وجدان مربوط به درجات نسبی تأثیری که مطالعهٔ نویسندگان یهود و نیز تأثیر فیلسوفان طبیعت دورهٔ رنسانس، مانند برونو، در ذهن اسپینوزا داشته است به نحو قاطع فیصله داد. ولی ظاهراً با اطمینان می‌توان گفت که او از

19. Dunin-borkowski 20. Chasdaï Crescas 21. Giordano Bruno

طریق این هر دو جریان فکری به نظریه اینهمانی کامل خدا و طبیعت متمایل شده است، و نیز صرفاً با تأمل بر آراء دکارت این نظریهٔ اصلی را اخذ نکرده است. باید به خاطر داشت که اسپینوزا هیچ‌گاه دکارتی نبوده است. درست است که او بخشی از فلسفهٔ دکارت را به روشی فلسفی تبیین کرده است؛ ولی چنانکه یکی از دوستان او در مقدمهٔ این تبیین بیان داشته است،[۲۲] او این فلسفه را نپذیرفته است کاری که فلسفهٔ دکارت برای او کرده این بوده است که نمونهٔ کاملی از روش و شناختی از فلسفه‌ای منسجم و منظم را که به مراتب برتر از تراوشهای فکری برونو و بیش از همه برتر از «جنون» نویسندگان چیزهای بی‌ارزش قبّاله بوده است به او داده است. اسپینوزا بی‌شک متأثر از آراء دکارت بوده است؛ ولی هرگز آن را به عنوان حقیقت تامّ تلقی نمی‌کرده است. اسپینوزا، در پاسخ به نامهٔ هنری اولدنبورگ که از او پرسیده است که به نظر او نقایص اصلی فلسفه‌های دکارت و بیکن[۲۳] چیست گفته است که نخستین و مهمترین نقص این است که «این فیلسوفان از معرفت علت اُولی و منشأ همه چیز بسیار منحرف شده‌اند.»[۲۴]

ادعا شده است که اسپینوزا در استفاده از اصطلاحات و تعبیرات و مفاهیم بیشتر از آنچه شناخته شده است به حکمت مدرسی مدیون است. ولی هر چند او نوعی شناخت از حکمت مدرسی داشته است، ولی ظاهراً این شناخت چندان دقیق و عمیق نبوده است. او با حکمای مدرسی آن آشنایی دست اول و گسترده‌ای را که لایب‌نیتس داشته، نداشته است. اما در مورد حکمت رواقی تأثیر آن در نظریهٔ اخلاقی او آشکار است. او لااقل با چند اثر از آثار رواقیان باستان آشنا بوده و بی‌شک از احیاء مکتب رواقی دورهٔ رنسانس به خوبی آگاه بوده است. در تفکر سیاسی متأثر از هابز[۲۵] بوده است، هر چند در نامه‌ای به یاریگ یلیس[۲۶] توجه او را به اختلاف میان آراء هابز و عقاید خویش معطوف داشته است. ولی هر چند کوشش برای پیگیری تأثیر فیلسوفان دیگر در اسپینوزا قابل توجه است، با این همه، واقعیت این است که نظام او ابداع و ابتکار خود او است. پژوهش تاریخی دربارهٔ تأثیر دیگران نباید مانع از دیدن اصالت نیرومند افکار او شود.

---

۲۲. این کار، چنانکه اسپینوزا خود در *نامهٔ* ۱۳ می‌گوید، به دستور خود او صورت گرفت.

23. Bacon

۲۴. *نامهٔ* ۲.

25. Hobbes

26. Jarig Jellis

۴ـ تأثیر فیلسوفان دیگر در تفکر اسپینوزا

دیدیم که اسپینوزا بخشی از فلسفهٔ دکارت را به روش هندسی تبیین کرد. هر چند وی در آن زمان از طرفداران نظام فلسفی دکارت نبود. و به نظر بعضی این واقعیت نشان می‌دهد که وی روشی را که خود در رسالهٔ *اخلاق* به کار برده است خطاناپذیر تلقی نمی‌کرده است. ولی به گمان من، باید در اینجا تمایزی قائل شد. در واقع آشکار است که اسپینوزا به آرایش‌های ظاهری این روش، مثلاً نحوهٔ بیان، استفاده از حروفی چون Q.E.D (یعنی فهوالمطلوب) و کلماتی چون نتیجهٔ فرعی اهمیت خاصی نمی‌داد. فلسفهٔ حقیقی را می‌توان بدون استفاده از این آرایشها و صورتهای هندسی ارائه کرد. برعکس فلسفه‌ای نادرست را می‌توان در پوششی هندسی عرضه داشت. بنابراین ، اگر فقط دربارهٔ ظواهر فکر کنیم، درست است که بگوییم که اسپینوزا این روش را خطاناپذیر نمی‌دانست. ولی اگر منظور از روش آرایشهای ظاهری هندسی، مانند استنتاج منطقی قضایا از تعاریفی که مبیّن تصورات واضح و متمایز است، و نیز استنتاج از اصول متعارفهٔ بدیهی نباشد، به نظر من این روش مسلّماً از دید اسپینوزا وسیلهٔ خطاناپذیری برای بسط فلسفه‌ای حقیقی بوده است. اگر مثلاً به تعاریف او بنگریم، درست است که در مورد تعبیرات لفظی او بگوییم که این تعاریف به طور ساده مبین شیوه‌هایی است که اسپینوزا برای فهم بعضی اصطلاحات به کار برده است. مثلاً می‌گوید «مقصود من از صفت چیزی است که عقل آن را به عنوان مقّوم ذات یک جوهر ادراک می‌کند.»[۲۷] یا «مقصود من از خیر چیزی است که ما به یقین می‌دانیم که برای ما مفید است.»[۲۸] اما اسپینوزا مسلم می‌داشت که هر تعریفی تصور واضح و متمایزی را بیان می‌کند و «هر تعریف یا تصور واضح و متمایزی صادق است». و اگر عقل با تصورات واضح و متمایز عمل کند و لوازم منطقی آنها را استنتاج نماید ممکن نیست خطا کند؛ زیرا به مقتضای طبیعت خود، یعنی طبیعت خودِ عقل، عمل می‌کند. به این ترتیب وی فرانسیس بیکن[۲۹] را به جهت این فرض که عقل انسانی نه به جهت خطاپذیر بودن حواس، بلکه فقط به جهت طبیعت خود آن نیز خطاپذیر است، مورد انتقاد قرار می‌دهد.

ولی کسانی که قائل‌اند که اسپینوزا روش هندسی خود را خطاناپذیر تلقی نمی‌کرده

---

۲۷. *اخلاق*، بخش اول، تعریف ۴.

۲۸. *اخلاق*، بخش چهارم، تعریف ۱.

29. Francis Bacon

است محتملاً نکتهٔ زیر را در نظر دارند. او استنتاج منطقی از تصورات واضح و متمایز را، به اعتبار اینکه تبیینی از عالم فراهم می‌کرده و نیز به این اعتبار که عالَمِ تجربه را فهم‌پذیر می‌ساخته است، در نظر می‌گرفته است. این دیدگاه متضمن این فرض است که نسبت علیّت با نسبت استلزام منطقی پیوند دارد. نظام تصورات و نظام علل یکسان است. استنتاج منطقیِ نتایج از مجموعه مناسب تعاریف و اصول متعارفه در عین حال استنتاجی مابعدالطبیعی است و به ما معرفتِ واقعیت می‌دهد در اینجا ما فرضی یا فرضیه‌ای داریم. و اگر از اسپینوزا خواسته می‌شد که این فرضیه را توجیه کند او پاسخ می‌داد که این فرض به این دلیل که نظام مبسوط می‌تواند تبیینی منسجم و جامع از عالمی که تجربه می‌کنیم به دست دهد موجه است. بنابراین، قضیه فقط به این فرض مربوط نمی‌شود که به کار گرفتن روش خاصی به نحوی خطاناپذیر فلسفهٔ حقیقی دربارهٔ عالم برای ما فراهم می‌سازد. بلکه قضیه این است که به کار بردن روش با نتایج آن توجیه می‌شود؛ یعنی با توانایی نظام بسط یافته تا به کمک این روش آنچه را که مدعی آن است انجام دهد.

ولی به نظر من این که اسپینوزا مایل بوده است که دربارهٔ فرضیه‌ها یا فرضها سخن بگوید امری کاملاً مشکوک است. در *رسالهٔ اخلاق* می‌خوانیم که «نظام و ارتباط تصورات همان نظام و ارتباط اشیاء است.»[30] در اثبات این قضیه خاطرنشان می‌کند که صدق آن به روشنی از چهارمین اصل متعارف نخستین بخش *رسالهٔ اخلاق* برمی‌آید، یعنی اصل متعارف «شناخت معلول وابسته به شناخت علت و متضمن همان است». آنگاه اسپینوزا می‌افزاید، «زیر تصور هر معلولی وابسته به شناخت علّت آن است.»[31] ولی البته این نکته قابل بحث است که حتی اگر ما مسلم بدانیم که شناخت معلول به نحو کافی متضمن شناخت علت آن است به هیچ وجه لازم نمی‌آید که نسبت علّیت همانند نسبت استلزام منطقی باشد. ولی نکته این است که اسپینوزا ظاهراً حکم به این پیوند میان علیّت و استلزام را به عنوان امری که فرض یا فرضیهٔ صِرف نیست، بلکه صدق آن واضح است، تلقی می‌کرده است. البته برای او امکان داشته است که به سازگاری منطقی و قدرت تبیین نظام بسیط یافته خویش به عنوان شاهد صدق آن روش متوسل شود. به

---

۳۰. *اخلاق*، بخش دوم، قضیهٔ ۷.

۳۱. همانجا.

علاوه شرح و بسط فلسفهٔ حقیقی به صورت قیاسی استنتاجی یا ترکیبی ضروری نبوده است؛ او می‌توانسته است شکل دیگری از عرضهٔ مطالب را اختیار کند. ولی من متقاعد شده‌ام که اسپینوزا نظام خویش را به عنوان نظامی که مبتنی بر فرض یا فرضیه‌ای باشد که فقط قابل اثبات عملی یا تجربی باشد تلقی نمی‌کرده است. در نامه‌ای به آلبرت بِرگ[۳۲] می‌نویسد: «ادعا نمی‌کنم که من بهترین فلسفه را یافته‌ام. ولی می‌دانم که فلسفهٔ حقیقی را می‌فهمم.»[۳۳] در این ملاحظه ظاهراً موقف او را به نحو تحسین‌انگیزی بیان می‌دارد.

به عقیدهٔ اسپینوزا ترتیب درست استدلال فلسفی مقتضی این است که ما از اموری که از تقدّم وجودی و منطقی دارد، یعنی از ذات یا طبیعت الهی، آغاز کنیم و آنگاه با مراحلی که از حیث منطقی قابل استنتاج است پیش برویم. وی از آن متفکرانی سخن می‌گوید که «نظم و ترتیب استدلال فلسفی را رعایت نکرده‌اند. زیرا طبیعت الهی را که به دلیل آنکه از حیث معرفت و بنا به طبیعت تقدم دارد می‌باید پیش از همه چیز مورد بررسی قرار دهند، در نظام معرفت آن را بعد از همه چیز تصور کرده‌اند، و اموری را که متعلقات حسی نامیده می‌شود بر همه چیز مقدم داشته‌اند.»[۳۴]

اسپینوزا در اتخّاذ این روش خود را هم از حکمای مدرسی و هم از دکارت جدا کرده است. در فلسفهٔ قدیس توماس آکویناس[۳۵] مبدأ فکر خداوند نیست، بلکه مبدأ متعلقات تجربهٔ حسی است، و ذهن از طریق تأمل دربارهٔ متعلقات حسی به اثبات وجود خداوند عروج می‌کند. بدین ترتیب، تا آن حد که به روش فلسفی مربوط می‌شود، خداوند در نظام تصورات تقدم ندارد، هر چند از حیث وجودی مقدم است و یا در نظام طبیعت تقدم دارد. همچنین دکارت از قضیهٔ فکر می‌کنم پس هستم آغاز می‌کند نه از خداوند. به علاوه، نه قدیس توماس و نه دکارت هیچ یک فکر نمی‌کردند که ما بتوانیم اشیاء متناهی را از وجود نامتناهی، یعنی خداوند، استنتاج کنیم. اما اسپینوزا روش حکمای مدرسی و نیز دکارت را رد می‌کند. جوهر الهی را باید، هم از حیث نظام وجودی و هم از نظام معرفتی، مقدم داشت. لااقل وقتی که «نظام استدلال» فلسفی مراعات می‌شود باید خداوند را در نظام تصورات بر همه چیز مقدّم دانست.

---

32. Albert Burgh

۳۳. نامهٔ ۷۶.

۳۴. *اخلاق*، بخش دوم، قضیه ۱۰، تبصره ۲.

35. St. Thomas Aquinas

در اینجا فوراً دو نکته متبادر به ذهن می‌شود. نخست آنکه اگر مبدأ را جوهر نامتناهی الهی فرض کنیم، و اگر اثبات وجود این جوهر نباید به عنوان فرضیه‌ای تلقی شود، در آن صورت باید نشان داده شود که تعریف ذات یا جوهر الهی مستلزم وجود آن است. به تعبیر دیگر، اسپینوزا ملزم به استفاده از برهان وجودی به یکی از اشکال آن است. والاّ خداوند در نظام تصورات تقدم نخواهد داشت. دوم آنکه اگر مبدأ برهان را خداوند فرض کنیم و سپس به اشیاء متناهی بپردازیم، و ترتّب علّی را با ترتّب منطقی یکسان فرض کنیم، در آن صورت باید وجود امکان را از عالَم نفی کنیم. البته لازم نمی‌آید که ذهن متناهی قادر به استنتاج وجود اشیاء متناهی خاص باشد. و اسپینوزا هم فکر نمی‌کرد که ذهن متناهی واجد چنین قدرتی باشد. ولی اگر ترتّب علّی اشیاء بر خداوند شبیه به ترتّب منطقی باشد، دیگر جایی نه برای خلق اختیاری باقی ماند، نه برای امکان در عالم مادّی و نه برای اختیار انسان. هرگونه امکانی که بتواند وجود داشته باشد امکان ظاهری بیش نیست. و اگر ما فکر می‌کنیم که برخی از اعمال ما اختیاری است، فقط به جهت آن است که ما نسبت به علل موجبهٔ آنها جاهلیم.

فصل یازدهم

اسپینوزا (۲)

۱ـ جوهر و صفات آن

اصحاب مابعدالطبیعهٔ نظری، در کوشش برای تبیین عقلانی عالم، همیشه به تأویل کثرت به وحدت تمایل داشته‌اند. و از آن حیث که تبیین در این رابطه به معنی تبیین بر حسب علّیت است، قول به اینکه آنها به تأویل کثرت به وحدت تمایل داشته‌اند مساوی با این قول است که به تبیین وجود و ماهیات اشیاء متناهی بر حسب فاعل عِلّی نهایی تمایل داشته‌اند. من در اینجا تعبیر «تمایل» را به کار می‌برم، زیرا همهٔ اصحاب مابعدالطبیعهٔ نظری در عمل عِلّت واحد نهایی را به عنوان اصل موضوع مسلم نداشته‌اند. مثلاً هر چند انگیزه تأویل کثرت به وحدت به وضوح در دیالکتیک افلاطونی دیده می‌شود، لااقل هیچ دلیل کافی برای اینکه افلاطون اصلاً خیر مطلق را عیناً همان خداوند به معنای خاصی که از این لفظ اراده می‌کرده است وجود ندارد. اما در فلسفهٔ اسپینوزا می‌بینیم که موجودات متکثر تجربه از حیث عِلّی با مراجعه به جوهر نامتناهی یگانه‌ای که اسپینوزا آن را «خداوند یا طبیعت» (Deus sive Natura) نامیده است تبیین می‌شود. چنانکه قبلاً دیدیم، وی رابطهٔ عِلّی را با رابطهٔ استلزام منطقی همانند ساخته است. و اشیاء نامتناهی را ضرورتاً ناشی از جوهر نامتناهی توصیف کرده است. او در اینجا آشکارا با اصحاب مابعدالطبیعهٔ قرون وسطای مسیحی و از این حیث، با دکارت که علتی نهایی فرض می‌کرد، ولی سعی در استنتاج اشیاء متناهی از این علت نداشت، اختلاف دارد.

برای شناختن یک شیء باید علت آن را شناخت. «شناختن معلول وابسته به شناختن علت و متضمن همان است.»[۱] تبیین یک شیء، همان تخصیص علّت یا علل آن است. و امّا، اسپینوزا جوهر را بدین‌گونه تعریف کرده است «آن چیزی است که فی‌نفسه وجود دارد و بنفسه تصور می‌شود: مقصود من این است که تصور آن متوقّف به تصوّر چیز دیگری که از آن ساخته شده باشد نیست.»[۲] ولی آن چیزی که بتواند فقط بنفسه شناخته شود ممکن نیست دارای علّت خارجی باشد. پس جوهر چیزی است که اسپینوزا آن را «علت خود» می‌نامد: به خودی خود و نه از طریق مراجعه به علّتی خارجی تبیین می‌شود. بنابراین، این تعریف متضمن این است که جوهر به نحو تام قائم به ذات است، و نه برای وجود و نه برای صفات و تعیّنات خویش به علت خارجی محتاج نیست. این بدان معنی است که ماهیت آن مستلزم وجود آن است. «مقصود من از علّتِ خود آن است که ماهیت آن مستلزم وجود آن است و طبیعت آن را نمی‌توان جز به عنوان موجود تصور کرد.»[۳]

به عقیدهٔ اسپینوزا ما تصور واضح و متمایزی از جوهر داریم یا می‌توانیم داشته باشیم و در این تصور ادراک می‌کنیم که وجود متعلق به ماهیت جوهر است. «پس اگر کسی بگوید که تصوری واضح و متمایز، یعنی تصوری حقیقی، از جوهر دارد، ولی با وجود این شک می‌کند که آیا چنین جوهری وجود دارد یا نه، مانند کسی است که می‌گوید که تصوری درست دارد، ولی با وجود این شک می‌کند که مبادا نادرست باشد»[۴] «چون وجود به طبیعت جوهر تعلق دارد، تعریف آن ضرورتاً باید مستلزم وجود باشد، و بنابراین، از صِرف تعریف آن وجود آن را می‌توان استنتاج کرد.»[۵] در مرحلهٔ بعدی، هنگامی که او مبرهن داشته است که فقط یک جوهر وجود دارد، که نامتناهی و ازلی است، و این جوهر خداوند است، به همان خط فکری باز می‌گردد. چون ذات خداوند «طارد هرگونه نقصانی است و مستلزم کمال مطلق است، نفس این امر هرگونه شکی راجع به وجود او را از میان برمی‌دارد و آن را بسیار یقینی می‌سازد و این حقیقتی است به گمان من با کمترین توجه آشکار خواهد شد.»[۶] در اینجا ما «برهان وجودی» را، در اختیار

---

۱. اخلاق، بخش اول، اصل متعارف ۴. ۲. همانجا، تعریف ۳.
۳. همان، تعریف ۱. ۴. همانجا، قضیهٔ ۸، تبصرهٔ ۲. ۵. همانجا.
۶. همانجا، قضیهٔ ۱۱، تبصره.

داریم که در معرض همان حملات و اعتراضاتی است که برهان قدیس آنسلم بدان گرفتار آمده بود.

اسپینوزا قائل است به اینکه اگر جوهر متناهی باشد، با جوهر دیگری از همان طبیعت، یعنی دارای همان صفت، محدود می‌شود. ولی دو یا چند جوهری که واجد یک صفت باشد ممکن نیست موجود باشد. زیرا اگر دو یا چند جوهر که واجد یک صفت‌اند موجود باشند، باید از یکدیگر متمایز باشند، این بدان معنی است که باید واجد صفات مختلف باشند. «مقصود من از یک «صفت» آن چیزی است که عقل به عنوان مقوّم ذات یک جوهر ادارک می‌کند.»[7] با فرض این تعریف لازم می‌آید که، اگر دو جوهر واجد صفات یکسانی باشند، واجد یک ذات خواهند بود؛ و در این مورد هیچ دلیلی برای اینکه از آنها به عنوان دو جوهر سخن بگوییم در دست نداریم، زیرا نمی‌توانیم آنها را از یکدیگر متمایز سازیم. ولی اگر وجود دو یا چند جوهری که واجد یک صفت‌اند ممتنع باشد، جوهر ممکن نیست محدود یا متناهی باشد. بنابراین باید نامتناهی باشد.

دنبال کردن این استدلال دشوار است، و به نظر من دارای قوت منطقی نیست. کلمهٔ «همان» ظاهراً به نحو مبهمی به کار رفته است. ولی رای اسپینوزا به وضوح این است که وجود کثرت جواهر احتیاج به تبیین دارد، و «تبیین» نیز به نحو تضمّن دلالت بر یک علت دارد. اما جوهر، به گونه‌ای تعریف شده است که دربارهٔ آن نمی‌توان گفت که معلول علّتی خارجی است. پس در نهایت به موجودی می‌رسیم که «علت خود» یا علت تبیین خود، است و نامتناهی است. زیرا اگر جوهر محدود و متناهی باشد، در معرض انفعال واقع می‌شود، و حدّی از حدود علیت قرار می‌گیرد. ولی اگر قابل تأثر و انفعال از علّتی خارجی باشد دیگر ممکن نیست صرفاً بنفسه ادراک شود. و این امر بر خلاف تعریف جوهر است. پس لازم می‌آید که جوهر، بنا بر تعریف فوق، نامتناهی باشد.

جوهر نامتناهی باید واجد صفات نامتناهی باشد. «هرچه شیئی واجد واقعیت یا وجود بیشتری باشد، واجد صفات بیشتری خواهد بود.»[8] بنابراین، موجود نامتناهی باید از حیث صفات نامتناهی باشد. این جوهر نامتناهی، با صفات نامتناهی، را اسپینوزا «خداوند» می‌نامد. «مقصود من از خداوند موجودی است مطلقاً نامتناهی، یعنی

۷. اخلاق، بخش اول، تعریف ۴. ۸. همانجا، قضیهٔ ۹.

جوهری است متقوّم از صفات نامتناهی، که هر یک از آنها مبین ذات ازلی و نامتناهی است.»[۹] اسپینوزا در ادامهٔ سخن خویش استدلال می‌کند که این جوهر نامتناهی الهی تقسیم‌ناپذیر، یگانه و ازلی است و در خداوند وجود عین ماهیت است.[۱۰]

برای کسی که حکمت مدرسی و همچنین فلسفهٔ دکارت را مطالعه کرده است همهٔ این مباحث بی‌شک آشنا به نظر می‌رسد. زبان «وجود و ماهیت» و اصطلاح «جوهر» را حکمای مدرسی به کار بردند، و در عین حال تعاریف اسپینوزا از جوهر و صفت جوهر در ارتباط با تعاریف دکارت شکل یافت. و دیدیم که چگونه اسپینوزا صورتی از «برهان وجودی» را برای اثبات وجود خداوند مورد استفاده قرار داد. به علاوه توصیف او از خداوند به عنوان موجودی نامتناهی، جوهر نامتناهی، یگانه، ازلی و (تقسیم‌ناپذیر و فاقد اجزاء) همان توصیف سنتی خداوند بود. ولی هیچ‌کس مجاز نیست که نتیجه بگیرد تصور اسپینوزا از خداوند دقیقاً همان تصور حکمای مدرسی و یا دکارت بوده است. برای اینکه اختلاف میان آنها را مشاهده کنم. فقط کافی است که این قضیه را که «امتداد از صفات خداوند است»، یا «خداوند شیئی است ممتد»[۱۱] ملاحظه کند. این قضیه حکایت از آن دارد که عقیدهٔ اسپینوزا دربارهٔ ارتباط خداوند با عالم مسلّماً همان عقیدهٔ حکمای مدرسی نبوده است. و مسلّم است که چنین نبوده است. به عقیدهٔ اسپینوزا حکمای مدرسی و دکارت هیچ‌یک لوازم طبیعت موجود یا جوهر نامتناهی را نمی‌فهمیده‌اند. اگر خداوند از طبیعت متمایز باشد و اگر جواهری غیر از خداوند موجود باشند، خداوند نامتناهی نتواند بود. برعکس اگر خداوند نامتناهی باشد، جواهر دیگری نمی‌توانند موجود باشد. اشیاء متناهی را نمی‌توان جدا از فاعلیّت علّی خداوند دریافت یا تبیین کرد. بنابراین، آنها را نمی‌توان به همان معنایی که اسپینوزا اصطلاح «جوهر» را تعریف کرده است جوهر دانست. پس آنها باید در خداوند باشند. «هر چه هست در خداوند است و هیچ چیزی نمی‌تواند بدون خداوند موجود باشد یا تصور شود.»[۱۲] اگر این قضیه صرفاً به این معنی گرفته می‌شد که هر موجود متناهی ذاتاً به خداوند محتاج است و خداوند در همهٔ اشیاء متناهی حضور دارد، و آنها را در وجود حفظ می‌کند، ممکن بود در واقع مورد قبول حکمای الهی قرار گیرد. ولی مراد اسپینوزا در واقع این

۹. همانجا، تعریف ۶.
۱۰. همانجا، قضایای ۱۲-۱۴، و ۱۹-۲۰.
۱۱. *اخلاق*، بخش دوم، قضیهٔ ۲.
۱۲. *اخلاق*، بخش اول، قضیه ۱۵.

است که موجودات متناهی حالات خداوند یا جوهر یگانه‌اند. خداوند دارای صفات نامتناهی است که هر یک از آن صفات نیز خود نامتناهی است؛ و از این صفات دو صفت یعنی فکر و امتداد بر ما معلوم است. اذهان متناهی حالات خداوند تحت صفت فکرند و اجسام متناهی حالات خداوند تحت صفت امتدادند. طبیعت از حیث وجود متمایز از خداوند نیست، و دلیل اینکه ممکن نیست از حیث وجود متمایز باشد این است که خداوند نامتناهی است. همهٔ واقعیت باید مندرج در ذات او باشد.[۱۳]

۲ـ حالات نامتناهی

در جریان منطقی استنتاج اسپینوزا مستقیماً از جوهر نامتناهی به تعینات و حالات متناهی نمی‌پردازد. در میان آنها گویی حالات نامتناهی و ازلی بی‌واسطه و به واسطه قرار دارد که از حیث منطقی بر حالات متناهی تقدم دارد و اکنون باید چیزی دربارهٔ آنها گفته شود. به عنوان مقدمه یادآوری این نظریه اسپینوزا ضروری است که ما از صفات الهی، دو صفت فکر و امتداد را ادراک می‌کنیم. از صفات دیگر چیزی نمی‌توان گفت، زیرا معرفت به آنها ممکن نیست. و همچنین باید توجه داشت که در انتقال از ملاحظهٔ خداوند به عنوان یک جوهر نامتناهی با صفات الهی به ملاحظهٔ حالات خداوند، ذهن از طبیعت طبیعت‌آفرین به طبیعت طبیعت‌پذیر یعنی از خداوند فی‌نفسه به «خَلق» منتقل می‌شود، هر چند نباید جملهٔ اخیر را به معنای اینکه عالم وجودی متمایز از خداوند دارد تعبیر کرد.

عقل هنگامی که عالم را تحت صفات فکر و امتداد مورد ملاحظه قرار می‌دهد برخی از صفات لایتغیر و ازلی را تشخیص می‌دهد. من نخست صفت امتداد را مورد بحث قرار می‌دهم. نخستین حالت جوهر تحت صفت امتداد که (از حیث منطقی تقدم دارد حرکت و سکون است. برای فهمیدن معنی این قول، باید به خاطر داشت که برای اسپینوزا اصلاً مسئلهٔ حرکتی که علتی خارجی بر عالم وارد کند مطرح نیست. دکارت خداوند را به

۱۳. مدرسیان از دشواری نهفته در تصدیق این معنی نهفته است که خدا نامتناهی است و در عین حال متمایز از اوست آگاه بودند. پاسخ آنها این بود که هر چند خلق اشیاء متناهی به تعداد وجودات (اصطلاح وجودیه تشکیک گرفته می‌شد) افزوده می‌شود، مقدار وجود را افزایش نمی‌دهد. خدا و اشیاء نامتناهی مقایسه‌ناپذیرند، به این معنی که معنی آنها چیزی به وجود و کمال الهی نامتناهی نمی‌افزاید.

گونه‌ای تصویر می‌کرد که گویی مقدار خاصی از حرکت را به هنگام خلق عالم به آن بخشیده است. ولی برای اسپینوزا حرکت باید از خصوصیات خود طبیعت باشد؛ زیرا هیچ علتی متمایز از طبیعت وجود ندارد که بتواند حرکت را به طبیعت افاضه یا تحمیل کند. حرکت و سکون خصوصیت اولیهٔ طبیعت ممتد است، و نسبتهای کلی حرکت و سکون ثابت باقی می‌ماند، هر چند این نسبتها در مورد آحاد و افراد اجسام پیوسته در حال تغییر است. با استفاده از اصطلاحات و تعبیرات دوران اخیر می‌توان گفت که مقدار کلی نیرو در عالم صفت ذاتی عالم است و ثابت باقی می‌ماند. به این ترتیب عالم طبیعت نظام مکتفی به خود اجسام در حال حرکت است. این مقدار کلی حرکت و سکون یا نیرو همان چیزی است که اسپینوزا آن را «حالت بی‌واسطهٔ نامتناهی و ازلی» خداوند یا طبیعت تحت صفت امتداد می‌نامد.

اجسام مرکب از ذرات ترکیب شده است. اگر هر ذره‌ای به عنوان یک جسم در نظر گرفته شود، اشیایی چون بدن انسان یا بدن حیوانات افرادی از یک نظام برترند، یعنی افرادی مرکبند. آنها ذراتی را به دست می‌آورند یا از دست می‌دهند و بدین معنی تغییر می‌کنند؛ ولی مادام که نسبت واحدی از حرکت و سکون در نظام مرکب حفظ می‌شود می‌گوییم که آنها وحدت و هویت خویش را حفظ می‌کنند. و امّا، ما می‌توانیم اجسامی را با ترکیب افزاینده‌ای تصور کنیم؛ «و اگر ما به همین ترتیب مستمراً تا بی‌نهایت پیش برویم، به آسانی می‌توانیم تصور کنیم که کلّ طبیعت فرد واحدی است که اجزاء آن، یعنی همهٔ اجسام، به انحاء نامتناهی، و بدون هیچگونه تغییری در فرد، به طور کلی تغییر می‌کنند».[۱۴] این «فرد به نحو کلی» یعنی طبیعت به اعتبار اینکه نظامی مکانی یا نظامی از اجسام است. حالت به واسطهٔ نامتناهی و ازلیِ خدا یا طبیعت تحت صفت امتداد است همچنین «وجه عالم» نامیده می‌شود.

اسپینوزا حالت نامتناهی و ازلی بی‌واسطهٔ خداوند یا طبیعت را تحت صفت فکر «فاهمهٔ مطلقاً نامتناهی» نامیده است. مقصود او ظاهراً این است که درست همان‌طور که حرکت و سکون حالت ذاتی امتداد است، فاهمه یا ادراک نیز حالت ذاتی فکر است. مثلاً از لوازم قبلی عشق و خواهش است. «حالات فکر چون عشق، خواهش، یا هر نام

۱۴. *اخلاق*، بخش دوم، قضیه ۱۳، حکم ۷، تبصره.

دیگری که حالات ذهن به آن نامیده می‌شود وجود نمی‌یابند، مگر آنکه تصوّر شیء مورد عشق یا خواهش و مانند آنها در همان شخص موجود باشذ ولی ممکن است تصور آن شیء موجود باشد، ولی حالات دیگر فکر موجود نباشند.»[۱۵] اگر این بیان از حالت ازلی و بی‌واسطه تحت صفت فکر درست باشد، بدین معنی است که همان‌گونه که دکارت نیز می‌گوید «فکر» به طور کلی شامل فعل آگاهی فی‌نفسه است، هر چندحالت ذاتی «تفکر»، که حالات دیگر وابسته به آن است، ادراک است.

اسپینوزا این نکته را روشن نمی‌سازد که حالات ازلی و نامتناهیِ بی‌واسطه تحت صفت فکر چیست. ولی چون از نظر او صفات فکر و امتداد صفات یک جوهرند، یا مظاهر مختلف یک جوهر واحدند، نظام او ظاهراً اقتضای آن را دارد که حالت ازلی و به واسطهٔ جوهرِ تحتِ صفتِ فکر به معنای اخص قرینهٔ «وجه عالم»، یا نظام کلی اجسام باشد. در این مورد آن نظام کلی اذهان است. «واضح است که ذهن ما از آن حیث که ادراک می‌کند حالت ازلی فکر است، که با دیگر حالت ازلی فکر موجَب می‌شود، و این حالت هم با حالت، و به همین قیاس تا بی‌نهایت، به نحوی که آنها همه در عین حال مقوم عقل ازلی و نامتناهی خداوندند.»[۱۶] اسپینوزا در عمل نمی‌گوید که این همان حالت ازلی و نامتناهی به واسطهٔ فکر است؛ ولی اگر ما فکر کنیم که این همان عقیدهٔ اوست غیرمعقول نیست. ولی باید توجه داشت که عقل ازلی و نامتناهی خداوند به *طبیعت طبیعت‌پذیر* و نه به *طبیعت طبیعت آفرین* تعلق دارد. ما نمی‌توانیم دربارهٔ خداوند چنانکه در خود هست و به اعتبار اینکه عقلی متمایز از نظام نامتناهی اذهان دارد سخن بگوییم. اگر چنین کنیم، کلمهٔ «عقل» هیچ معنایی برای ما ندارد. «اگر عقل و اراده به ذات ازلی خداوند تعلق داشته باشد، از این دو صفت باید از آنها چیزی فهمیده شود غیر از آنچه معمولاً انسانها می‌فهمند. زیرا عقل و اراده که مقوم ذات خداوندند باید با عقل و ارادهٔ ما کاملاً متفاوت باشند و جز در نام با هم وجه اشتراکی نداشته باشند، و شباهت آنها بیش از شباهتی نباشد که میان سگ به عنوان صورتی آسمانی و سگ به عنوان حیوانی نابح وجود دارد.»[۱۷]

---

۱۵. *اخلاق*، بخش دوم، اصل متعارف ۳.

۱۶. *اخلاق*، بخش پنجم، قضیه، ۴، تبصره.

۱۷. *اخلاق*، بخش اول، قضیهٔ ۱۷، تبصره.

۳ـ ایجاد حالات متناهی

به عقیدهٔ اسپینوزا، «اشیاء نامتناهی در حالات نامتناهی باید بالضروره از ضرورت طبیعت الهی ناشی شود.»[۱۸] و گفته است که صدق این قضیه برای هر کسی که ملاحظه کند که از تعریف مفروضی صفات خاصی به نحو ضروری لازم می‌آید آشکار است.» به عبارت دیگر، فرض شده است که جوهر باید دارای حالات باشد؛ و این نتیجه اخذ می‌شود که چون جوهر نامتناهی است، باید دارای حالات نامتناهی باشد. اما ارزش «برهان» اسپینوزا هر چه باشد آشکار است که در نظر او حالات متناهی بالضّروره از خداوند ناشی می‌شود. «در طبیعتِ اشیاء هیچ چیز ممکنی داده نشده است، بلکه وجود همهٔ اشیاء در وجود و فعل خویش به نحو خاص به وسیلهٔ ضرورت طبیعت الهی موجَب شده‌اند.» و همچنین ممکن نبود اشیاء به طرزی دیگر یا با نظامی غیر از آنچه ایجاد شده‌اند به وسیلهٔ خداوند ایجاد شوند.»[۱۹] درست است که «ماهیت اشیائی که به وسیله خداوند ایجاد شده‌اند. متضمن وجود آنها نیست.»[۲۰] زیرا اگر متضمن وجود آنها می‌بود در آن صورت علت خویش می‌بودند. در واقع هر یک جوهری نامتناهی می‌بود، و این امری ممتنع است. بنابراین، اشیاء متناهی را در صورتی می‌توان «ممکن» نامید که مراد ما از شیء ممکن به طور ساده شیئی باشد که ماهیت آن مستلزم وجود آن نباشد. اگر مراد از اطلاق این اسم این باشد که اشیاء به نحو امکان و نه به ضرورت از طبیعت الهی ناشی شده‌اند در آن صورت نمی‌توان آنها را ممکن نامید. خداوند فاعل علّی آنهاست، ولی فاعلیت او به ضرورت است، به این معنی که ممکن نیست علّت آنها نباشد و نیز ممکن نیست اشیائی دیگر و یا نظام اشیایی غیر از آنچه، در عمل، علت آنهاست ایجاد کند. البته درست است که ما نمی‌توانیم ببینیم که چگونه شیء مفروضی به ضرورت از طبیعت الهی ناشی می‌شود، ولی «هیچ چیزی را نمی‌توان جز با توجه به نقصان معرفت ما ممکن نامید.»[۲۱]

در عین حال اسپینوزا بیان می‌دارد که خداوند «مختار» است. این بیان ممکن است در بادی امر شگفت‌آور باشد؛ ولی این مثال خوبی برای این واقعیت است که اصطلاحاتی

۱۸. *اخلاق*، قضیه ۱۶.
۱۹. *اخلاق*، بخش اول، قضیهٔ ۳۳.
۲۰. *اخلاق*، بخش اول، قضیه ۲۴.
۲۱. *اخلاق*، بخش اول، قضیهٔ ۳۳، تبصرهٔ ۱.

که اسپینوزا به کار می‌برد باید در پرتو تعاریف خود او فهمیده شود، نه در پرتو معانی خاصی که در تداول عام به این اصطلاحات داده می‌شود. «مختار» آن است که به صرف ضرورت طبیعتش وجود دارد و در افعال خود تنها به موجب خود موجب است. ضروری یا بهتر بگوییم مجبور آن است که در وجود و افعال خویش به موجب شیئی دیگر به نسبت ثابت معینی موجَب است.»[22] پس خداوند به این معنی «مختار» است که در اعمال خویش موجَب بالذات است. ولی مختار نیست به این معنی که می‌توانسته است هرگز عالم را خلق نکند و یا موجودات متناهی دیگر سوای آنچه خلق کرده است خلق کند. «از این رو، لازم می‌آید که خداوند از طریق ارادهٔ آزاد عمل نمی‌کند.»[23] تفاوت میان خداوند، جوهر نامتناهی، و اشیاء متناهی در این است که خداوند در وجود یا افعال خویش موجَب هیچ علت خارجی نیست. (هیچ علتی خارجی از خداوند نیست که بتواند در او تأثیر کند) در حالی که اشیاء متناهی، چون حالات خداوندند، از حیث وجود، ماهیت و افعال خویش، موجَب خداوندند.

شرح پیشین دربارهٔ ایجاد ضروری اشیاء متناهی به قدرت خداوند ممکن است القاکننده تفسیری به غایت گمراه‌کننده از تفکر اسپینوزا باشد؛ و ما باید بر حذر باشیم از اینکه تفسیرمان صبغهٔ تصویری بگیرد که این گزارش ناگزیر در ذهن برمی‌انگیزد. زیرا اگر از خدایی سخن می‌گوییم که اشیاء متناهی را خلق کرده است و نیز از اشیاء متناهی سخن می‌گوییم که به قدرت خداوند ایجاب شده است، لامحاله میل داریم که تصویری از خداوندی متعالی عرضه کنیم که بالضروره خلق می‌کند، به این معنی که کمال نامتناهی او بالضروره خود را در موجودات متناهی که از او متمایزند باز می‌نماید، ولو اینکه بالضروره از او صادر شده باشند. مثلاً اسپینوزا بیان می‌دارد که «اشیاء به وسیلهٔ کمال اعلای خداوند ایجاد شده‌اند، زیرا بالضروره از کامل‌ترین طبیعت مفروض ناشی شده‌اند».[24] ملاحظاتی از این قبیل در ظاهر حکایت از آن دارد که اسپینوزا نظریهٔ صدور از نوع نوافلاطونی را در نظر داشته است. ولی چنین تفسیری مبتنی بر کج‌فهمی تعبیراتی است که اسپینوزا مورد استفاده قرار داده است. خداوند عین طبیعت دانسته می‌شود. ما

---

۲۲. *اخلاق*، بخش اول، تعریف ۷.

۲۳. *اخلاق*، بخش اول، قضیهٔ ۳۲، نتیجهٔ ۱.

۲۴. *اخلاق*، بخش اول، قضیهٔ ۳۳، تبصرهٔ ۲.

می‌توانیم طبیعت را یا به عنوان جوهری نامتناهی، بدون ملاحظه، حالات آن، و یا به عنوان نظام احوال اعتبار کنیم، اعتبار اول طبیعت از حیث منطقی بر اعتبار دوم تقدم دارد. اگر طبیعت را به روش دوم (به عنوان طبیعت طبیعت‌پذیر) ملاحظه کنیم، به عقیدهٔ اسپینوزا، باید متوجه باشیم که، حالتی معلول حالتی پیشین یا حالات پیشین است که خود معلول حالات دیگرند و قس علی هکذا الیٰ غیرالنهایه. مثلاً، جسم خاصی معلول اجسام دیگر است و این اجسام معلول اجسام دیگر الی غیرالنهایه است. در اینجا این مسئله که خداوندی متعالی، گویی، برای خلق جسمی خاص یا ذهنی خاص «دخالت» کرده باشد، مطرح نیست. سلسله‌ای نامتناهی از علل خاص وجود دارد. از طرف دیگر سلسله علل متناهی هم از حیث منطقی و هم از حیث وجودی (این دو به یک معنی است زیرا نظام تصورات و نظام اشیاء بالمآل یکی است) به طبیعت به اعتبار جوهری یگانهٔ قائم بالذات و موجب بالذات (طبیعت طبیعت‌آفرین) قائم است. طبیعت بالضروره خود را در حالات خویش بیان می‌کند، و از این جهت طبیعت علت حلولی همهٔ حالات یا احوال خویش است. «خداوند علت داخلی همهٔ اشیاء است، نه علّت خارجی آنها»[۲۵] زیرا همه چیز در خداوند و یا طبیعت وجود دارد. ولی معنی این قول آن نیست که خداوند جدا از این حالات و احوال وجود دارد و می‌تواند در سلسلهٔ علل متناهی مداخله کند. سلسلهٔ علیت متناهی همان علیت الهی است؛ زیرا مظهر حالات ذاتی خداوند است.

اگر به جای کلمهٔ خدا «کلمه» طبیعت را بگذاریم، به فهم جریان فکر اسپینوزا کمک می‌کند. مثلاً در جملهٔ «اشیاء جزئی چیزی جز حالات صفات خداوند و یا احوالی که با آن صفات خداوند به طرز مشخص و متعینی ظاهر می‌شود»،[۲۶] اگر به جای خداوند کلمهٔ طبیعت را به کار بریم معنی روشن‌تر می‌شود. طبیعت نظامی است نامتناهی که در آن سلسله‌ای نامتناهی از علل خاص وجود دارد؛ ولی کل سلسلهٔ نامتناهی فقط بدان جهت وجود دارد که طبیعت وجود دارد. در نظام ترتّب منطقی می‌توان حالات نامتناهی را از حالات متناهی متمایز ساخت و به وجهی می‌توان گفت که خداوند یا طبیعت علت قریب حالات نامتناهی و علت بعید حالات متناهی است. ولی به نظر اسپینوزا، اگر خداوند را

---

۲۵. *اخلاق*، بخش اول، قضیهٔ ۱۸.

۲۶. *اخلاق*، بخش اول، قضیهٔ ۲۵، نتیجه.

علت بعید اشیاء فردی بنامیم، مستلزم آن است که خداوند به نحوی با فرد فرد معلولات ارتباطی ندارد، در این صورت این نحوهٔ بیان مجاز نیست. «مقصود ما از علت بعید علتی است که به هیچ‌وجه با معلول خود پیوند ندارد. ولی همهٔ اشیائی که وجود دارند در خداوند وجود دارند و با او به گونه‌ای پیوند دارند که ممکن نیست بدون او به وجود آیند یا تصور شوند.» اشیاء فردی جدا از طبیعت وجود نمی‌توانند داشت و بدین‌ترتیب همه معلول طبیعت‌اند. ولی این قول مساوق با آن نیست که اشیاء را نتوان بر حَسَب روابط و نِسَب عِلّی خاص تبیین کرد، به شرط آنکه به خاطر داشته باشیم که *طبیعت طبیعت‌پذیر* جوهری متمایز از *طبیعت طبیعت‌آفرین* نیست.[۲۷] فقط یک نظام نامتناهی وجود دارد؛ ولی می‌توان از وجوه مختلف به آن نگریست.

۴ـ نفس و بدن

این نظام نامتناهی نظامی واحد است: دو نظام مختلف یعنی نظام نفوس و نظام ابدان وجود ندارد. ولی از دو وجه می‌توان به این نظام واحد نظر کرد: می‌توان آن را تحت صفت فکر یا تحت صفت امتداد تصور کرد. متناظر با هر حالتی تحت صفت امتداد حالتی تحت صفت فکر وجود دارد، و این حالت دوم را اسپینوزا «تصور» می‌نامد. بدین‌سان متناظر با هر شیء ممتدی تصوری وجود دارد. ولی در اینجا کلمهٔ «متناظر» هر چند اجتناب از آن دشوار است با این وصف گمراه‌کننده است. و حاکی از آن است که دو نظام، دو سلسله علل، یعنی نظام ابدان و نظام تصورات وجود دارد. ولی در واقع به عقیدهٔ اسپینوزا فقط یک نظام وجود دارد، هر چند می‌توانیم آن را به دو وجه تصور کنیم. «نظام و ارتباط تصورات همان نظام و ارتباط اشیاء است.»[۲۸] «طبیعت را خواه تحت صفت امتداد تصور کنیم و چه تحت صفت فکر، یا تحت هر صفت دیگری، نظام واحد و یکسان یا ارتباط واحد و یکسان علل، یعنی همان اشیائی را که از یکدیگر ناشی می‌شوند، خواهیم یافت.»[۲۹] این قول مساوق با آن نیست که می‌توان اجسام را بر حسب تصورات تبیین کرد. زیرا، به قول اسپینوزا، اگر ما آحاد و افراد اشیاء را به عنوان حالات امتداد لحاظ کنیم، باید کل نظام اجسام را برحسب صفت امتداد تبیین کنیم. مسئلهٔ تأویل

---

۲۷. *اخلاق*، بخش اول، قضیه ۲۸، تبصره.

۲۸. *اخلاق*، بخش دوم، قضیهٔ ۷.

۲۹. همانجا، تبصره.

اجسام به تصورات و یا تصورات به اجسام اصلاً مطرح نیست. در عمل چنین کوششی هیچ وجهی ندارد، زیرا در واقع فقط یک نظام طبیعت وجود دارد. ولی اگر ما اشیاء را به عنوان حالات تحت یک صفت خاص اعتبار کنیم این اعتبار باید مستمر باشد و نباید نظرگاهها و تعبیرات خود را نیندیشیده تغییر دهیم.

اگر فقط یک نظام طبیعت موجود باشد، لازم می‌آید که سخن از اینکه ذهن انسان به یک نظام و بدن انسان به نظام دیگر تعلق دارد مجاز نیست. وجود انسان وجودی است واحد. درست است که «انسان شامل نفس و بدن است»[۳۰] و «نفس انسان با بدن او متحد است»[۳۱] اما بدن انسان همان انسان است که به عنوان حالتی از صفت امتداد لحاظ شده است، و نفس انسان همان انسان است که به عنوان حالتی از صفت فکر اعتبار شده است. پس آنها دو جنبهٔ شیء واحدند. بنابراین مسئلهٔ دکارتیِ «تعامل» میان نفس و بدن به هیچ‌وجه مسئلهٔ واقعی نیست. همان‌طور که پرسش دربارهٔ اینکه چگونه، تعامل میان صفات الهی فکر و امتداد که وجوه خداوندند امکان دارد، فاقد معنی است، پرسش دربارهٔ اینکه چگونه تعامل میان نفس و بدن در مورد خاص انسان ممکن است به همان اندازه بی‌معنی است. اگر ماهیت نفس و بدن به درستی فهمیده شود باید دانسته شود که مسئلهٔ تعامل نه مطرح می‌شود و نه طرح تواند شد. اسپینوزا بدین‌سان از مسئله‌ای که اصحاب دکارت را چنان آشفته کرده بود احتراز می‌کند. احتراز او از این مسئله بدین‌گونه نیست که نفس را به بدن یا بدن را به نفس تأویل کند، بلکه بدین‌گونه است که اعلام می‌کند که آنها به طور ساده دو جنبهٔ شیئی واحدند. به هر جهت می‌توان تردید کرد که آیا رفع مسئله به وسیلهٔ وی چیزی بیش از رفع آن در ظاهر لفظ بوده است یا نه. من در اینجا نمی‌توانم مسئلهٔ ارتباط نفس با بدن را فی‌نفسه مورد بحث قرار دهم؛ ولی باید خاطرنشان کرد که مسئله صرفاً با تغییر شکل زبان به نحوی که مسئله در این زبان اصلاً مطرح نشود قابل رفع نیست. زیرا باید نشان داد که داده‌ها به حد کفایت بیشتری در این زبان تا هر زبان دیگری بیان یا توصیف می‌شود. البته می‌توان گفت که اگر نظریهٔ کلی اسپینوزا دربارهٔ جوهر و صفات آن صادق باشد، نظریهٔ او دربارهٔ ارتباط میان نفس و بدن نیز صادق است. این قول خالی از وجه نیست؛ امّا کلمهٔ «اگر» هم در اینجا فاقد اهمیت نیست.

---

۳۰. *اخلاق*، بخش دوم، قضیه ۱۳، نتیجه.

۳۱. همانجا، تبصره.

به عقیدهٔ اسپینوزا، نفس تصور بدن است. یعنی نفس قرینه‌ای تحت صفت فکر از حالت امتداد یعنی بدن است. امّا بدن مرکب از اجزاء بسیار است. و «متناظر» با هر جزئی تصوری هست (هر چند قول دقیقتر آن است که هر «زوجی» دو وجه یک شیء واحدند.) بنابراین، لازمهٔ این قول این است که «تصوری که وجود صوری نفس انسانی را تشکیل می‌دهد بسیط نیست، بلکه مرکب از تصورات بسیار است.»[۳۲] و امّا، وقتی که بدن انسان از یک جسم خارجی متأثر می‌شود، تصور تغییر حالت در بدن انسان در عین حال تصوری از جسم خارجی است. بنابراین «نفس انسان می‌تواند در عین حال هم طبیعت اجسام بسیار و هم طبیعت بدن خویش را ادراک کند.»[۳۳] به علاوه نفس جسم خارجی را «به صورت موجود بالفعل یا موجودی حاضر در برابر خویش تلقی می‌کند، مگر تأثیر بدن انسان به گونه‌ای باشد که وجود یا حضور آن جسم (خارجی) را نفی کند».[۳۴] و اگر تغییر حالت بدن انسان ادامه یابد و در عین حال جسم خارجی دیگر بالفعل آن را تحت تأثیر قرار ندهد، می‌توان جسم خارجی را به عنوان حاضر تلقی کرد، در عین اینکه واقعاً دیگر حضور ندارد. به علاوه «اگر بدن انسان در عین حال از دو یا چند جسم متأثر شود، بعداً وقتی که نفس یکی از آنها را به خاطر می‌آورد، بی‌درنگ اجسام دیگر را نیز به خاطر خواهد آورد.»[۳۵] به این نحو اسپینوزا حافظه را تبیین می‌کند که، به قول او، چیزی نیست جز تسلسل از تصورات که مستلزم وجود طبیعت اشیایی است که خارج از بدن انسان است و این تسلسل بر طبق نظام و تبلسل تغییر حالات بدن انسان واقع می‌شود.»[۳۶]

علاوه بر «تصور بدن» یعنی نفس، «تصور نفس» نیز وجود دارد؛ زیرا موجود انسانی می‌تواند تصوری از نفس خویش داشته باشد. او از «خودآگاهی» بهره‌مند است. ما می‌توانیم حالتی از فکر را بدون ارتباط با متعلَق آن اعتبار کنیم و در آن صورت تصوری از یک تصور خواهیم داشت. «بدین‌گونه اگر کسی چیزی می‌داند، با همان عمل می‌داند که می‌داند، همچنین تا بی‌نهایت».[۳۷] هرگونه خودآگاهی منشئی جسمانی دارد، به این معنی که «نفس هیچ معرفتی از خود ندارد جز از آن حیث که تصورات تغییر حالات بدن را

۳۲. *اخلاق*، بخش دوم، قضیهٔ ۱۵.
۳۳. *اخلاق*، بخش دوم، قضیه ۱۶، نتیجه ۱.
۳۴. همان، قضیه ۱۷.
۳۵. همان، قضیهٔ ۱۸.
۳۶. همانجا، تبصره.
۳۷. *اخلاق*، بخش دوم، قضیهٔ ۲۱، تبصره.

ادراک می‌کند».[۳۸] ولی البته اسپینوزا دربارهٔ اینکه ما از خودآگاهی بهره‌مندیم چون و چرا نمی‌کند.

نظریهٔ اسپینوزا دربارهٔ ارتباط میان نفس و بدن به عنوان نمونهٔ خاصی از نظریهٔ صفات و حالات جوهر وی مورد بحث قرار گرفت. ولی اگر نظریهٔ وی دربارهٔ نفس و بدن فی‌نفسه مورد مدّاقه قرار گیرد، اهمیت عمدهٔ آن به نظر من تأکید وی بر وابستگی مادی نفس است. اگر نفس انسان تصور بدن باشد لازم می‌آید که کمال نفس مطابق باکمال بدن باشد. شاید این بیان دیگری از این قول است که ما برای تصورات خویش بر عمل ادراک وابسته‌ایم. و نیز لازم می‌آید که عدم کمال نسبی نفس حیوان وابسته به عدم کمال نسبی بدن آن در قیاس با بدن انسان است. البته اسپینوزا گمان نمی‌کرد که گاوها مثلاً واجد «نفس»اند به همان معنایی که ما به طور متعارف دربارهٔ نفس سخن می‌گوییم. ولی از نظریهٔ کلی صفات و احوال جوهر او لازم می‌آید که «مطابق» با هر بدن گاو تصوری از آن بدن وجود دارد؛ که حالتی تحت صفت فکر است. و کمال این «تصور» یا «نفس» مطابق با کمال بدن است. اگر این نظریهٔ وابستگی مادی نفس را از قالب کلی مابعدالطبیعهٔ آن جدا کنیم، می‌توانیم آن را به عنوان طرحی برای پژوهش علمی در مورد مسئلهٔ وابستگی نفس به بدن تلقی کنیم. اسپینوزا بی‌شک نظریهٔ خود دربارهٔ این موضوع را به عنوان حاصل استنتاج لِمّی منطقی و نه به عنوان تعمیم پژوهشهای تجربی تلقی می‌کرد ولی از دیدگاه کسی که تمایلی به این عقیده ندارد که چنین مباحثی را بتوان با روش استدلالی و لِمّی صرف حلّ و فصل کرد این عقیده محتملاً در پوشش فرضیه‌ای که مبنایی موقت برای پژوهش تجربی را فراهم می‌آورد حائز اهمیت است. این که تا چه حد اعمال نفسانی وابسته به عوامل غیرنفسانی است مسئله‌ای است که به دشواری می‌توان با روش لِمّی به آن پاسخ داد. ولی این مسئله‌ای شایان توجه و مهمّ است.

۵ـ حذف علّیت غایی

در بخش نهایی این فصل می‌خواهم توجه خواننده را به نکتهٔ مهمی در فلسفهٔ اسپینوزا، یعنی طرد علیّت غایی، معطوف دارم. در عین حال می‌خواهم این نکتهٔ خاص را در متن و

۳۸. *اخلاق*، بخش دوم، قضیهٔ ۲۳.

قالب وسیع‌تری قرار دهم؛ زیرا به نظرم پردهٔ ابهام را از موضع کلی تفکر کلی اسپینوزا برمی‌دارد. پس می‌توان گفت که این فصل شامل تأملاتی کلی دربارهٔ عقیدهٔ اسپینوزا دربارهٔ خداوند و عالم با توجه به ردّ علل غایی به وسیله وی است.

دیدیم که تصور اولیه اسپینوزا در مورد خدا از دین یهود اخذ شده بود. ولی به زودی کلام متعارف یهود را رد کرد؛ و چنانکه قبلاً خاطرنشان شد دلیلی برای این فکر وجود دارد که با مطالعهٔ آثار برخی از متفکران یهودی و نیز متفکران دورهٔ رنسانس مانند جودانو برونو ذهن او در جهت مذهب وحدت وجود تأثیر پذیرفت. ولی اسپینوزا، در تدوین نظام خویش، از تعبیرات و مقولات فکری حکمت مدرسی و فلسفهٔ دکارت استفاده کرد. پس وحدت وجود او این شکل را به خود گرفت که قائل شد به اینکه چنانکه خداوند وجودی است نامتناهی، باید ذات او شامل همهٔ موجودات و همه واقعیت باشد و نیز آنکه چون خداوند جوهری است نامتناهی موجودات متناهی باید حالاتی از این جوهر باشند. پس می‌توان گفت که عنصر وحدت وجودی در تفکر وی ناشی از روند اخذ نتایجی است که به نظر اسپینوزا حاصل منطقی تصور خداوند به عنوان وجود نامتناهی و کاملاً مستقل (یعنی به همان معنای جوهر در تداول خاص او و از این کلمه) بوده است. اگر این عنصر فکری او را جدا کنیم، به نظر من می‌توان گفت که لفظ «خداوند» چیزی از معنای سنّتی خود را حفظ می‌کند. خداوند جوهری نامتناهی و واجد صفات نامتناهی است و فقط دو صفت وی بر ما معلوم است و تمایزی میان *طبیعت طبیعت‌آفرین* و *طبیعت طبیعت‌پذیر* وجود دارد. آن طبیعتی که عین خداوند است طبیعت تجربی نیست، بلکه طبیعت به معنایی خاص است، یعنی طبیعت به عنوان جوهر نامتناهی، که ورای حالات گذرا نهفته است. اما اشکال بزرگی که در این نظریه هست این است که ببینیم چگونه، استنتاجی منطقی از *طبیعت طبیعت‌پذیر* امکان دارد، مگر آنکه ابتدائاً این فرض را کرده باشیم که جوهر *باید* خود را در مظهر حالات بازنماید؛ و این دقیقاً نکته‌ای است که باید مورد ثابت شود، نه آنکه فرض شود. گویی اسپینوزا تصور سنتی جوهر به عنوان محل عوارض را اخذ کرده و آنگاه بی‌تکلّف آن را در مورد وجود نامتناهی به کار برده است. البته درست است که او ادعا می‌کرده که تصور واضح و

متمایزی از ذات عینی جوهر یا خداوند دارد. در نامه‌ای به هوگو بوکسِل[۳۹] بیان داشته است که تصوری واضح از خداوند مانند تصوری از مثلث دارد. او می‌بایست چنین ادعایی بکند. زیرا اگر تعاریف او مبیّن ذواتی عینی قابل تصور واضح نباشد، در آن صورت تمامی نظام او فقط «تحصیل حاصل» صرف خواهد بود. ولی مشکل بتوان دید که حتی از تعاریف اسپینوزا لازم آید که جوهر بدان‌گونه که آن را تعریف کرده است باید دارای حالات باشد. از یک طرف او با تصور خداوند آغاز کرده است. از طرف دیگر، چنانکه همه می‌دانیم، او نیز به تجربه نیک دریافته بود که موجودات متناهی وجود دارند. او در شرح و بسط نظامی استنتاجی از پیش مقصد را می‌شناخت و محتمل به نظر می‌آید که علم او به اینکه موجودات متناهی وجود دارند او را دلگرم می‌کرده است که باور کند که به استنتاجی منطقی از طبیعت *طبیعت‌پذیر* دست یافته است.

اگر الفاظ «عقل» و «اراده» را نتوان به هیچ وجهی که برای ما بامعنی باشد بر خداوند اطلاق کرد، و اگر نِسَبِ عِلّی از حیث همان نِسَب منطقی باشد، در آن صورت سخن بامعنی در مورد اینکه خداوند عالَم را برای غایتی خلق کرده است ظاهراً ممتنع است. اسپینوزا به تأکید می‌گوید که «اشیاء، به وسیلهٔ کمال اعلای خداوند ایجاد شده‌اند، زیرا بالضروره از کاملترین طبیعت مفروض ناشی شده‌اند.»[۴۰] و این بیان در ظاهر متضمن این است که سخن از اینکه خداوند اشیاء را برای غایتی چون اظهار کمال الهی و یا افاضهٔ خیر خلق کرده است با معنی است. ولی اسپینوزا جائز نمی‌داند که سخن از اینکه خداوند «در همهٔ اشیاء برای پیشبرد خیر، عمل می‌کند وجهی داشته باشد.»[۴۱] نظام طبیعت به ضرورت از طبیعت خداوند ناشی می‌شود، و وجود نظامی دیگر ممتنع است. پس مجاز نیست بگوییم که خداوند «به اختیار» خلق کرده و یا در خلق عالم غایتی داشته است. این طرز بیان به مثابهٔ آن است که خداوند را به نوعی ابرمرد مبدل کنیم.

افراد انسانی با توجه به غایتی عمل می‌کنند. و این امر این تمایل را در آنان به وجود می‌آورد که طبیعت را بر حَسَب غایات خوش تفسیر کنند. اگر علّت یا علل حادثه‌ای را ندانند، «برای آنان چیزی نمی‌ماند جز اینکه به خویش رجوع کنند و در این باره تأمّل کنند که چه چیزی شخص آنان را وامی‌داشته است که چنین چیزی را ایجاد کنند، و

39. Hugo Boxell

۴۰. *اخلاق*، بخش اول، قضیهٔ ۳۳، تبصرهٔ ۲.

۴۱. همانجا.

بنابراین آنان بالضروره طبایع دیگر را با توجه به طبیعت خویش ارزیابی می‌کنند».[۴۲] و نیز چون چیزهای بسیاری در طبیعت را برای خویش سودمند می‌یابند، میل دارند گمان کنند که این چیزها باید به دست قدرتی فوق انسانی برای استفادهٔ آنان ساخته شده باشد. و وقتی که با مصائبی در طبیعت چون زلزله و بیماری مواجه می‌شوند، آنها را به خشم و رنجش خداوند نسبت می‌دهند. اگر به آنان گوشزد شود که این مصائب به یکسان بر پاکان و نیکان نازل می‌شود که بر پلیدان و بدان، آنها می‌گویند به کنه احکام خداوند نتوان رسید. بنابراین «اگر ریاضیات که نه دربارهٔ علل غایی بلکه دربارهٔ ذوات و صفات اشیاء بحث می‌کند، معیار دیگری برای حقیقت به انسان عرضه نکرده بود حقیقت تا ابد از نوع بشر پوشیده می‌ماند».[۴۳]

هرچند افراد انسانی با توجه به غایت عمل می‌کنند، معنایش این نیست که اعمال آنها موجَب نباشد. «انسانها از آن حیث که از اراده‌ها و میل‌های خویش آگاهی دارند و نیز به جهت آنکه نسبت به عللی که اصلِ آرزو و میل آنان است، و وجود آنها را حتی در خواب نمی‌بینند جاهل‌اند، خویشتن را مختار می‌پندارند.»[۴۴] از نظر اسپینوزا قول به اینکه انسان مختار است، نتیجه و مظهر جهل به علل موجبهٔ امیال، خواسته‌ها، اختیارها و اعمال انسان است، درست بدان‌گونه که قول به وجود غایت در طبیعت ناشی از جهل به علل حقیقی حوادث طبیعی است. بدین نحو قول به علل غایی به هر شکلی که باشد به طور ساده ثمرهٔ جهل است. وقتی که منشأ این قول پی‌گیری شد باید واضح باشد که «طبیعت هیچ قصد ثابتی در نظر ندارد و همهٔ علل غایی صرفاً ساخته و پرداختهٔ انسان است.»[۴۵] در واقع نظریهٔ علیّت غایی موجب تحریف مفهوم حقیقی علیت می‌شود؛ زیرا آن علت فاعلی را که مقدّم است تابع به اصطلاح علت غایی می‌سازد. «و بنابراین چیزی را که بالطبع اول است در مرتبهٔ آخر قرار می‌دهد.»[۴۶] این اعتراض که اگر همه چیز به ضرورت از طبیعت الهی ناشی شود تبیین نقصانها و شرور در عالم ممتنع است اعتراض عبث است. برای آنها هیچ تبیینی لازم نیست. زیرا آنچه مردم آن را «نقصانها» و «شرور» می‌نامند فقط از نظر انسان چنین است. زلزله حیات و مایملک انسان را تهدید می‌کند و بنابراین ما آن را «شر» می‌پنداریم؛ ولی این حادثه فقط نسبت به ما واز دیدگاه ما و نه

۴۲. *اخلاق*، بخش اول، ذیل. ۴۳. همانجا. ۴۴. همانجا.
۴۵. همانجا. ۴۶. همانجا.

فی‌نفسه شرّ است و جز بر حَسب علیت احتیاج به تبیین ندارد، مگر آنکه گمان کنیم که عالم برای معیشت انسان ساخته شده است؛ و اسپینوزا متقاعد شده بود که هیچ دلیلی برای چنین گمانی در دست نداریم.

به گمان من، می‌توان کار اسپینوزا را در نادیده گرفتن علیت غایی از دو دیدگاه مورد بررسی قرار داد. پیش از همه دیدگاهی است که می‌توان آن را جنبهٔ عمودی یا طولی نامید. طبیعت *طبیعت‌پذیر* یا نظام حالات بالضروره از *طبیعت طبیعت‌آفرین*، یعنی جوهر نامتناهی یا خداوند ناشی می‌شود و این نشأت هیچ علت غایی ندارد. ثانیاً جنبهٔ افقی یا عرضی است. در نظام نامتناهی حالات هر حالت مفروض و هر حادثهٔ مفروضی را می‌توان لااقل در اصل بر حسب علیت فاعلی و با توجه به فاعلیت علّی حالات دیگر توجیه کرد. من عمداً از دو «جنبه» سخن گفته‌ام، زیرا آنها در نظام اسپینوزا با یکدیگر ارتباط دارند. وجود حالت خاصی ناشی از عوامل عِلّی در نظام حالات است، اما قابل ارجاع به خداوند یعنی به خداوند از حیث «وجود حالت‌یافته» است. به حق می‌توان گفت که حادثهٔ خاصی در نظام حالات معلول خداوند است، به شرط آنکه متوجه باشیم که این سخن بدان معنی نیست که خداوند گویی از بیرون در نظام دخالت می‌کند. نظام حالات همان خداوند است از آن حیث که حالت‌یافته، و بنابراین قول به اینکه «الف» معلول «ب» است مساوق با این قول است که این معلول خداوند است، یعنی خداوند از آن حیث که در «ب» حالت یافته است. در عین حال، بر حسب آنکه انسان کدامیک از این دو جنبه را مورد اعتبار قرار دهد، توجه انسان به دو جهت مختلف معطوف می‌شود. اگر جنبهٔ طولی یا مابعدالطبیعی را اعتبار کنیم، توجه انسان به تقدم منطقی *طبیعت طبیعت‌آفرین* نسبت به *طبیعت طبیعت‌پذیر* معطوف می‌شود و عناصر سنتی در نظریهٔ اسپینوزا در بارهٔ خداوند اهمیت خاصی می‌یابد. خداوند به عنوان جوهر نامتناهی چون علت اعلی و نهایی عالم تجربه متجلی می‌شود. ولی اگر از طرف دیگر صرفاً نِسَب علّی میان آحاد نظام حالات را مورد اعتبار قرار دهیم، حذف علیت غایی به عنوان طرحی برای تحقیق در مورد علل فاعلی و یا به عنوان فرضیه‌ای که به کمک آن پژوهشهای طبیعی و نفسانی را می‌توان دنبال کرد ظاهر می‌شود.

بنابراین، من پیشنهاد می‌کنم که نظام اسپینوزا دووجهی است. مابعدالطبیعهٔ وجود نامتناهی، که در موجودات متناهی ظاهر می‌شود، نظر به نظامهای مابعدالطبیعی گذشته

دارد. این نظریه، که همهٔ موجودات متناهی و حالات آنها را می‌توان بر حسب نِسَب و روابط علّی که در اصل قابل اثبات است تبیین کرد، به آینده نظر دارد، یعنی به آن دسته از علوم تجربی نظر دارد که در واقع ملاحظه و اعتبار علیّت غایی را از نظر دور می‌دارند و سعی می‌کنند که داده‌های خود را بر حَسَب «علیت فاعلی»، به هر معنی که باشد، تبیین کنند. البته سخن من متضمن این معنی نیست که در بررسی نظام اسپینوزا، چنانکه خود آن را بیان داشته است، می‌توان یکی از این دو جنبه را به نحو مفیدی مورد غفلت قرار داد. به گمان من، این دو جنبه در نظام وی وجود دارد. اگر انسان جنبهٔ مابعدالطبیعی یا طولی را مورد تأکید قرار دهد، متمایل می‌شود به اینکه اسپینوزا را در درجهٔ اول یک «وحدت وجودی» بداند و به عنوان کسی که درصدد آن است که به نحو منظم، هر چند نه با توفیق، لوازم نظریهٔ خداوند به عنوان وجود نامتناهی و تام‌الاستقلال را بسط دهد. انسان اگر بر آنچه من آن را جنبهٔ *«طبیعت‌گرایانه»* می‌نامم تأکید داشته باشد تمایل دارد به اینکه توجه خود را بر *طبیعت طبیعت‌پذیر* متمرکز کند، و در صحّت طبیعت را «خدا» نامیدن و آن را «جوهر» توصیف کردن تردید کند و این نظام فلسفی را شاکلهٔ برنامه‌ای برای تحقیق علمی بداند. ولی نباید فراموش کرد که اسپینوزا خود از متعاطیان فلسفهٔ اولیٰ بود و هدف بلندپروازانه او تبیین واقعیّت و فهم‌پذیرکردن عالَم بود. او ممکن است فرضیاتی را پیش آورده باشد که مورد تأیید عالمان بوده باشد؛ ولی دغدغهٔ خاطر او مسائل مابعدالطبیعی بود که عالِم به معنی اخص کلمه علاقه‌ای به آن ندارد.

فصل دوازدهم

اسپینوزا (۳)

۱ـ مراتب یا درجات معرفت

کمال مطلوب معرفت از نظر اسپینوزا تا حدی یادآور کمال مطلوب معرفت افلاطونی است. در اسپینوزا هم مانند افلاطون با نظریهٔ درجات معرفت روبه‌رو می‌شویم. هر دو فیلسوف تصویری از درجات صعودی صدق و شهود حقیقی جامع را به دست داده‌اند.

اسپینوزا در *رسالهٔ در اصلاح فاهمه*، چهار مرتبه از مراتب ادراک را از یکدیگر متمایز می‌سازد. نخستین و نازلترین مرتبه ادراک «از طریق مسموعات» است، و اسپینوزا مقصود خویش را با ذکر مثالی تبیین می‌کند. به تواتر «من فقط از طریق مسموعات است که می‌دانم که چه روزی به دنیا آمده‌ام، و چه کسانی پدر و مادر من بوده‌اند، و چیزهایی مانند اینها که من هرگز در صحت آنها شک نکرده‌ام».[1] من با تجربهٔ شخصی نمی‌دانم که در روز معینی متولد شده‌ام، و نیز محتملاً هرگز مبادرت به اثبات آن نکرده‌ام، به من گفته شده است که در روز معینی به دنیا آمده‌ام، و عادت کرده‌ام به اینکه تاریخ معینی را روز تولد خویش بدانم. شکی ندارم که آنچه به من گفته شده است حقیقت دارد. ولی این حقیقت را فقط «از طریق مسموعات» و به واسطهٔ شهادت دیگران می‌دانم.

دومین مرتبهٔ ادراک بدان‌گونه که در *رسالهٔ در اصلاح فاهمه* به اجمال بیان شده است

---

۱. *رساله در اصلاح فاهمه*، ۴، ۲۰؛ نقل از ترجمهٔ فارسی، به قلم اسماعیل سعادت، ص ۲۳.

ادراک معرفتی است که ما از طریق تجربه‌ای مبهم حاصل می‌کنیم. «من از روی تجربهٔ مبهم می‌دانم که خواهم مرد؛ و آن را بدان سبب تصدیق می‌کنم که کسان دیگری را که شبیه من‌اند دیده‌ام که مرده‌اند، هر چند همه به یک اندازه عمر نکرده‌اند و همه از یک بیماری نمرده‌اند. همچنین از روی تجربهٔ مبهم می‌دانم که روغن قابلیت اشتعال دارد و آب قابلیت خاموش کردن آتش. همچنین [از روی تجربهٔ مبهم] می‌دانم که سگ حیوانی است نابح و انسان حیوانی است ناطق؛ و از همین طریق است که تقریباً همهٔ شیوه‌های عملی زندگی را می‌دانم.»[۲]

سومین مرتبهٔ ادراک که در *رساله* آمده است ادراکی است که در آن «ماهیت یک شیء از ماهیت شیء دیگر، ولی نه به نحو تامّ، استنتاج می‌شود.»[۳] مثلاً من نتیجه می‌گیرم که حادثه‌ای یا چیزی علتی دارد، هر چند تصور واضحی از علت و نیز از ارتباط دقیق میان علت و معلول ندارم.

بالاخرهٔ چهارمین نوع ادراک آن است که در آن «شیء فقط با ذات خود، یا با شناخت علّت قریب خود، ادراک می‌شود.»[۴] مثلاً من از آن جهت که به چیزی علم دارم می‌دانم که ماهیت علم به چیزی چیست، یعنی اگر در یک عمل انضمامی معرفت به وضوح ماهیت معرفت را ادراک کنم از این چهارمین مرتبهٔ ادراک بهره‌مندم. به علاوه، اگر معرفتی از ماهیت نفس داشته باشم به نحوی که به وضوح ببینم که نفس ذاتاً با بدن وحدت دارد، از یک مرتبهٔ ادراک برتری برخوردارم، تا اینکه اگر صرفاً از احساسات خویش نسبت به بدن خود نتیجه بگیرم که نفسی در من وجود دارد و اینکه به نحوی با این بدن اتحاد دارد، هر چند نحوهٔ این اتحاد را ادراک نکنم. علم ریاضی از چهارمین نوع معرفت برخوردار است. «ولی اموری که من تاکنون توانسته‌ام با این نوع معرفت دریابم بسیار اندک بوده است.»[۵]

اما اسپینوزا در کتاب *اخلاق*، سه و نه چهارمرتبهٔ معرفت را ذکر می‌کند. «ادراک از طریق مسموعات» را به عنوان نوع متمایزی از معرفت ذکر نمی‌کند، و دومین مرتبهٔ ادراک *رساله*، در *اخلاق* به عنوان «نخستین نوع معرفت» (Cognitio primi generis) عقیده یا تخیل، ظاهر می‌شود، معمولاً از روش *اخلاق* پیروی می‌کنند و از سه درجه یا مرتبهٔ

---

۲. همان، نقل از ترجمهٔ فارسی، ص ۲۴.
۳. همان، ۴، ۱۹.
۴. همانجا، نقل از ترجمهٔ فارسی ص ۲۳.
۵. همان، ۴، ۲۲.

معرفت در نزد اسپینوزا سخن می‌گویند. اکنون، با پیروی از این روش سعی می‌کنم که تا حدی کاملتر غرض اسپینوزا از نخستین نوع معرفت (یا نازلترین نوع معرفت) را بیان کنم.

۲ـ تجربهٔ مبهم؛ تصورات کلّی؛ نادرستی

بدن انسان از بدنهای دیگر متأثر می‌شود و هرگونه تبدّل یا تغییر حالتی که بدین‌گونه ایجاد می‌شود در تصوّری منعکس می‌گردد. بنابراین، تصوراتی از این قبیل کم و بیش مساوی با تصوراتی است که از احساس اخذ شده است و اسپینوزا آنها را تصورات تخیل می‌نامد. آنها با عمل استنتاج منطقی از تصورات دیگر اخذ نشده‌اند،[۶] و ذهن مادام که مشتمل بر چنین تصوراتی است انفعالی است و فعّال نیست. زیرا این تصورات منبعث از قدرت فعّال ذهن نیست، بلکه نمودار حالات و تغییرات بدنی است که به وسیلهٔ اجسام دیگر ایجاد شده است. «صُدْفِه» خاصی در مورد آنها وجود دارد: در واقع آنها بازتاب تجربه‌اند، ولی این تجربه مبهم است. هر بدنی از ابدان دیگر متأثر می‌شود و احوال متبدّل و متغیّر آن در تصوراتی منعکس می‌شود که نمودار هیچ‌گونه معرفت علمی و منسجمی نیستند. در مرتبهٔ ادراک حسی، فرد انسان معرفتی دربارهٔ افراد انسانی دیگر دارد، ولی این معرفت معرفتی از آنها به عنوان اشیاء فردی است که به نحوی آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد، و هیچ‌گونه معرفت علمی دربارهٔ آنها ندارد و تصورات آن تامّ نیست. وقتی که من از طریق ادراک حسی به جسمی خارجی علم دارم، فقط از آن حیث به آن علم دارم که بدن مرا تحت تأثیر قرار می‌دهد. لااقل مادام که بدن مرا متأثر می‌سازد من می‌دانم که وجود دارد و چیزی دربارهٔ طبیعت آن می‌دانم؛ ولی معرفت تامّ به طبیعت یا ذات آن ندارم. به علاوه، اگرچه من بالضروره به بدن خویش از آن حیث که از جسمی دیگر متأثر می‌شود علم دارم، چون حالتی که در بدن من ایجاد می‌شود در تصوری انعکاس می‌یابد، این معرفت تامّ نیست. بنابراین، اسپینوزا معرفتی را که صرفاً مبتنی بر ادراک حسی باشد «غیرتامّ» و «مبهم» می‌نامد. من به صراحت می‌گویم که، هنگامی که نفس چیزی را در نظام معمول طبیعت درمی‌یابد، یعنی هنگامی که از خارج، یعنی به

---

۶. برای اجتناب از سوء فهم، باید متذکر شویم که اسپینوزا لفظ «تصوّر» را برای بیان چیزی به کار برده است که ما ممکن بود آن را «قضیه» بنامیم. بنابراین، با در نظر گرفتن فهم او از لفظ «تصور» رواست که از اخذ تصورات از تصورات، و تصورات از آن جهت که درست‌اند یا نادرست سخن بگوییم.

سبب شرایط اتفاقی، موجب به نظر کردن در این یا آن چیز می‌شود، نه به خودش علم تام دارد و نه به جسم خودش و نه به اجسام خارجی، بلکه علم او به این امور مبهم است.»[۷] البته تداعی معانی وجود دارد؛ ولی در مرتبهٔ ادراک حسی و یا تجربهٔ «مبهم»، این‌گونه تداعی‌ها به وسیلهٔ حالات متداعی‌شدهٔ بدنهای ما و نه به وسیلهٔ معرفت واضحی از روابط عِلّی عینی میان امور به وجود می‌آید.

باید توجه داشت که برای اسپینوزا تصورات عام یا کلی به این مرتبهٔ تجربه تعلق دارد. بدن انسان غالباً تحت تأثیر مثلاً بدن انسانهای دیگر قرار می‌گیرد. و تصوراتی که بازتاب حالات بدنی هستند که بدینگونه ایجاد شده‌اند با یکدیگر مؤتلف می‌شوند و تصور مبهمی از انسان به معنای عام را، که فاقد شیئیت است و نوعی صورت خیالی مبهم و مرکب است، ایجاد می‌کنند. این سخن بدان معنی نیست که تصوراتی عام که در عین حال تامّ باشد وجود ندارد؛ بلکه بدین معنی است که تصورات عام که مبتنی بر ادراک حسی‌اند، به نظر اسپینوزا صور خیالی ترکیبی مبهم‌اند. «بدن انسان از آن جهت که محدود است فقط می‌تواند تعداد معینی از صور خیالی را به نحو متمایز در خویش ایجاد کند، و اگر بیش از این تعداد ایجاد شود، صور خیالی به ابهام می‌گراید، و اگر این تعداد صور خیالی که بدن می‌تواند در خویش ایجاد کند به حد افراط برسد، همهٔ صور خیالی و کاملاً با یکدیگر مشتبه خواهند شد.»[۸] بدین‌گونه است که تصوراتی از قبیل «وجود»، «شیء» وغیره نشأت یافته‌اند. «و از علل مشابهی آن مفاهیمی که عام یا کلی نامیده می‌شوند، مانند انسان، سگ، اسب و غیره ناشی شده است.»[۹] این تصورات مشترک یا صور خیالیِ مرکب در همهٔ انسانها یکسان نیستند و از فردی تا فرد دیگر تفاوت می‌کنند. ولی مادام که مشابهتی وجود دارد این مشابهت ناشی از این امر است که بدن انسانها از حیث ساختمان به یکدیگر شباهت دارند و غالباً به طرقی مشابه یکدیگر متأثر می‌شوند.

اگر نخواهیم که نظریهٔ تجربهٔ مبهم یا اتفاقی، اسپینوزا را مورد سوء تفسیر قرار دهیم می‌باید به دو نکته توجه داشته باشیم. اوّلاً گرچه او تامّ بودن اولین و نازلترین مرتبهٔ معرفت را انکار می‌کند، ولی مفید بودن آن را انکار نمی‌کند، به هنگام بحث از معرفتی که از «تجربهٔ مبهم» حاصل می‌شود می‌گوید: «و به این ترتیب تقریباً به همهٔ اموری که در

۷. *اخلاق*، بخش دوم، قضیهٔ ۲۹، تبصره.

۸. *اخلاق*، بخش دوم، قضیهٔ ۴، تبصرهٔ ۱.

۹. همانجا.

زندگی مفید است علم دارم.»[۱۰] و نیز به هنگام تبیین نظریهٔ مراتب معرفت دربارهٔ مسئلهٔ زیر سخن می‌گوید.[۱۱] سه عدد به ما داده شده است، و باید عدد چهارمی یافت که نسبت آن با عدد سوم همان نسبت عدد دوم به عدد اول است. آنگاه از بازرگانانی سخن می‌گوید که بی‌تأمّل عددی را در عدد دیگر ضرب می‌کنند و حاصل آن را بر عددی دیگر تقسیم می‌کنند، زیرا قاعده‌ای را که زمانی معلم مدرسه به آنان آموخته است فراموش نکرده‌اند، هر چند هرگز برهانی را برای آن قاعده ندیده‌اند و قادر به ارائهٔ هیچ تبیین عقلانیی از عمل خویش نیستند. معرفت آنان معرفت ریاضی کاملی نیست، ولی نمی‌توان فایدهٔ عملی آن را انکار کرد. ثانیاً تام نبودن تصور متضمن این نیست که اگر آن را به نحو مجزا اعتبار کنیم، تصوری کاذب باشد. «در تصورات ما هیچ امر ثابت و محصلّی که به موجب آن بتوان چیزی را نادرست نامید وجود ندارد.»[۱۲] مثلاً اسپینوزا می‌گوید وقتی که به خورشید می‌نگریم به نظرمان «فقط دویست پا با ما فاصله دارد».[۱۳] از آن حیث که این صورت منطبعهٔ در ذهن را کلاً فی‌نفسه مورد لحاظ قرار می‌دهیم نادرست نیست؛ زیرا درست است که خورشید به نظرمان نزدیک می‌آید. ولی اگر از این صورت منطبعهٔ ذهنی صرف‌نظر کنیم و بگوییم که خورشید در واقع فقط دویست پا از ما فاصله دارد حکمی نادرست کرده‌ایم. آنچه موجب نادرستی می‌شود «فقدان» است، به این معنی که ما فاقد معرفتی دربارهٔ علت این صورت ذهنی و فاصلهٔ حقیقی خورشید هستیم. با این همه، واضح است که این فقدان تنها علت برای حکم یا «تصور» نادرست ما نیست؛ زیرا اگر ما صورت ارتسامی یا «صورت خیالی» خاصی نداشته باشیم، نمی‌توانیم بگوییم که خورشید فقط دویست پا با ما فاصله دارد. از این رو، اسپینوزا می‌گوید که «نادرستی عبارت از فقدان معرفتی است که از تصورات غیرتامّ یا ناقص و مبهم لازم می‌آید.»[۱۴] صور خیال و یا تجربهٔ مبهم نمودار نظام حقیقی علل در طبیعت نیستند. و در دیدگاه منسجم و معقولی از طبیعت جایی ندارند. و فقط به این معنی نادرست‌اند، هر چند هیچ یک از آنها اگر کُلاً فی‌نفسه گرفته شود. و صرفاً به عنوان «تصور» مجردی که بازتاب تغییر حالتی بدنی است لحاظ شود، به نحو محصلی نادرست نیست.

---

۱۰. *رساله در اصلاح فاهمه*، ۴، ۲۰.

۱۱. *اخلاق*، بخش دوم، قضیهٔ ۴۰، تبصرهٔ ۲.

۱۲. *اخلاق*، بخش دوم، قضیهٔ ۳۳.

۱۳. همان، قضیهٔ ۳۵، تبصره.

۱۴. همان، قضیه ۳۵.

۳ـ معرفت علمی

معرفت نوع دوم (Cognitio Secudi generis) متضمن تصورات تامّ است و معرفت علمی است. اسپینوزا این مرتبه را مرتبهٔ «عقل» (ratio) می‌نامد و آن را از مرتبهٔ «خیال» متمایز می‌سازد. ولی این بدان معنی نیست که این مرتبه فقط برای اهل علم قابل حصول باشد. زیرا همهٔ انسانها واجد برخی از تصورات تامّ هستند. همهٔ بدنهای انسانی احوالِ امتدادند. و همهٔ نفوس به عقیدهٔ اسپینوزا تصورات ابدانند. پس همهٔ نفوس بعضی از خواص مشترک ابدان را منعکس می‌کنند؛ یعنی برخی از خصوصیات عام و شامل طبیعت ممتد و یا خواص مشترک امتداد را منعکس می‌کنند. اسپینوزا به موارد خاصی اشاره نمی‌کند؛ ولی می‌توان گفت که «حرکت» یکی از این خواص عام و مشترک است. اگر خصوصّیتی در میان همهٔ ابدان مشترک باشد، به نحوی که در جزء و کل به نحو یکسان موجود باشد، ذهن بالضّروره آن‌را ادراک می‌کند و تصوری که از آن دارد تصوری تامّ است. «از این رو چنین برمی‌آید که بعضی از تصورات یا مفاهیم در میان همهٔ انسانها مشترک است. زیرا همهٔ اجسام در بعضی از امور که باید به نجو تامّ، یعنی به طور واضح و متمایز به وسیلهٔ همه ادراک شوند، اشتراک دارند.»[۱۵]

این مفاهیم مشترک (notions communes) را نباید با تصورات کلی که ما تحت عنوان «تخیل» از آنها سخن گفته‌ایم اشتباه کرد. تصورات کلّی، صور خیالی مرکبی هستند که از اختلاط «تصوراتی» که از حیث منطقی با یکدیگر ارتباطی ندارند تشکیل می‌شود، در حالی که مفاهیم مشترک از حیث منطقی برای فهم اشیاء لازم است. مثلاً تصور امتداد یا تصور حرکت صورت خیالی مرکبی نیست بلکه تصور واضح و متمایزی از خصوصیت کلی اجسام است. این «مفاهیم مشترک» اساس مبادی علم ریاضی و علم طبیعت است. و چون نتایجی را که از حیث منطقی می‌توان از این مبادی اخذ کرد خود مبیّن تصوراتی واضح و متمایز است در نتیجه فقط «مفاهیم مشترک» معرفت منظم و علمی دربارهٔ عالم را ممکن می‌سازد. اما اسپینوزا ظاهراً اصطلاح «مفاهیم مشترک» را به مبادی ریاضیات و علم طبیعت محدود نمی‌کرد؛ بلکه آن را برای افادهٔ معنی هر یک از حقایق اساسی، و به عقیدهٔ او، حقایق بدیهی به کار می‌برد.

---

۱۵. *اخلاق*، بخش دوم، قضیه ۳۸، نتیجه.

معرفت نوع دوم از (cognitio secundi generis) به گفتهٔ اسپینوزا، بالضروره درست است.[۱۶] زیرا مبتنی بر تصورات تامّ است، و تصور تامّ بدین‌گونه تعریف می‌شود که «مقصود من از تصور تام تصوری است که چون با صرف نظر از متعَلّق آن لحاظ شود، همهٔ خواص یا علامات ذاتی یک تصور درست را داشته باشد». پس جستجو برای ملاک حقیقت یک تصور تامّ خارج از خود تصور هیچ وجهی ندارد: تصورٌ خود ملاک خویش است، و می‌دانیم که با داشتن آن ملاکْ تامّ است. «کسی که تصوری حقیقی دارد در عین حال می‌داند که تصوری حقیقی دارد و نیز نمی‌تواند در حقیقت آن شیء تردید کند».[۱۷] از این روی، حقیقت ملاک خویش است. پس لازم می‌آید که هر نظامی از قضایا که به نحو منطقی از اصول متعارفهٔ بدیهی اخذ شده باشد بالضروره درست است و ما می‌دانیم که آن نظام درست است. شک دربارهٔ صدق قضیه‌ای که بداهت ذاتی دارد ممکن نیست. و همچنین نمی‌توان دربارهٔ صدق قضیه‌ای که به وضوح می‌بینیم که قضیهٔ بدیهیی را از حیث منطقی در پی دارد تردید کرد.

نظامی استنتاجی از قضایای کلی، که مبیّن معرفت نوع دوم است، البته دارای خصوصیت انتزاعی است. مثلاً قضایای کلی دربارهٔ امتداد یا حرکت چیزی دربارهٔ این یا آن شیء ممتد یا جسم متحرک نمی‌گوید. با پیشرفت از مرتبهٔ اول به مرتبهٔ دوم معرفت، از تصورات مبهم و انطباعاتی که از حیث منطقی غیرمرتبط است به تصوراتی تام و قضایای واضحی که دارای ارتباط منطقی است می‌رسیم؛ ولی در عین حال انضمامی بودن ادراک حسی و تخیل را برای کلیت انتزاعی ریاضیات، علم طبیعت و علوم دیگر رها می‌کنیم. در واقع نظام فلسفی اسپینوزا بدان‌گونه که در کتاب *اخلاق* تبیین شده است لااقل تا حد زیادی نمونه‌ای از این مرتبهٔ دوم معرفت است. مثلاً خصوصیات ذاتی همهٔ اجسام نه فرد فرد اجسام استنتاج می‌شود البته اسپینوزا کاملاً آگاه بود که حتی اگر خصوصیات ذاتی اجسام را بتوان با تحلیل منطقی استنتاج یا کشف کرد، نشان دادن کل طبیعت با همهٔ حالات انضمامی آن، به صورت نظامی که اجزاء آن میان خود ارتباط منطقی دارند، بیرون از قدرت ذهن انسان است. استنتاج فلسفی استنتاج از قضایای کلی است: ارتباط آن با حقایق جاودانه است نه با حالات فردی گذرا. اما این بدان معنی است

---

۱۶. *اخلاق*، بخش دوم، قضیهٔ ۴۱.

۱۷. *اخلاق*، بخش دوم، قضیه ۴۳.

که معرفت نوع دوم عالیترین و جامع‌ترین معرفت قابل تصور نیست. لااقل به عنوان کمال مطلوبی که ذهن انسان می‌تواند فقط به آن نزدیک شود، می‌توان مرتبهٔ سومی از معرفت یعنی معرفت «شهودی» را تصور کرد که به واسطهٔ آن کلّ نظام طبیعت، با همهٔ غنای آن، در یک عمل جامعِ شهود ادراک می‌شود.

۴ـ معرفت علمی

مرتبهٔ سوم معرفت را اسپینوزا معرفت شهودی (scientia intuitiva) می‌نامد. درک این نکته مهم است که معرفت شهودی از نوع دوم معرفت ناشی می‌شود و مرحلهٔ گسسته‌ای نیست که با نوعی جهش و یا با روشی عرفانی بدان توان رسید. «و اما این نوع معرفت از تصور تامّ ماهیّت بالفعل برخی از صفات خداوند حاصل می‌شود و به معرفت تامّ ذات اشیاء منتهی می‌شود».[۱۸] ظاهراً این گفته معرفت نوع سوم را مساوی با معرفت نوع دوم معرفی می‌کند؛ ولی ظاهراً رأی اسپینوزا دائر بر این است که معرفت نوع سوم نتیجهٔ معرفت نوع دوم است. در جایی دیگر می‌گوید که «چون همه چیز در خداوند است و به واسطهٔ او به تصور می‌آید بنابراین، ما می‌توانیم از این معرفت امور بسیاری را که می‌توانیم به نحو تام به آن علم داشته باشیم استنتاج کنیم و بدین‌گونه به معرفت نوع سوم نائل شویم.»[۱۹] به نظر می‌رسد که اسپینوزا فکر می‌کرد که استنتاج منطقی نظام ذاتی و سرمدی طبیعت از صفات الهی زمینهٔ لازم را برای شهود همهٔ اشیاء، یعنی کل طبیعت در واقعیت انضمامی آن و به عنوان نظام عظیمی که معلول جوهر نامتناهی است، فراهم می‌سازد. چنین تفسیری، اگر درست باشد، بدین معنی است که در مرتبهٔ سوم معرفت، ذهن گویی به فردفرد اشیاء بازمی‌گردد، هر چند آنها را در ارتباط ذاتی خویش با خداوند ادراک می‌کند و مانند مرتبهٔ نخستین معرفت چون پدیدارهایی منفک از یکدیگر مورد ادراک قرار نمی‌دهد. و انتقال از یک نحوهٔ نگرش به اشیاء به نحوهٔ دیگر فقط با عروج از مرتبهٔ نخستین به مرتبهٔ دوم معرفت، که مقدمه‌ای لازم برای وصول به مرتبهٔ سوم است ممکن می‌گردد. اسپینوزا می‌گوید، «هر چه بیشتر اشیاء فردی را دریابیم خدا را بیشتر به ادراک خداوند نایل می‌شویم.»[۲۰] «بزرگترین کوشش نفس و بزرگترین فضیلت آن

۱۸. *اخلاق*، بخش دوم، قضیهٔ ۴۰، تبصرهٔ ۲.

۱۹. همان، قضیه ۴۷، تبصره.

۲۰. *اخلاق*، بخش پنجم، قضیهٔ ۲۴.

فهمیدن اشیاء به وسیلهٔ نوع سوم معرفت است.»[۲۱] ولی «کوشش یا میل برای معرفت اشیاء بر حسَب نوع سوم معرفت، نه از نوعِ اول، بلکه (فقط) از نوع دوم معرفت ناشی می‌شود.»[۲۲]

چنانکه بعداً خواهیم دید، این سومین مرتبهٔ معرفت ملازم با حد اعلایی خشنودی و کمال عاطفی است، کافی است که در اینجا خاطرنشان کنیم که شهود همهٔ اشیاء در خداوند چیزی نیست که حصول کامل آن ممکن باشد، بلکه چیزی است که ذهن می‌تواند بدان نزدیک شود. «پس هر چه انسان در این نوع معرفت کاملتر باشد از خویشتن خویش و از خداوند آگاه‌تر است، یعنی کاملتر و سعادتمندتر است.»[۲۳]

ولی این کلمات را باید در پرتو فلسفهٔ کلی اسپینوزا و مخصوصاً در پرتو نظریه او مبنی بر اینهمانی خداوند با طبیعت مورد تفسیر قرار داد. شهود مورد بحث مشاهدهٔ عقلانی نظام سرمدی و نامتناهیِ طبیعت و جایگاه خود در آن است، نه مشاهدهٔ خداوندی و متعالی و نه شاید هرگز مشاهدهٔ دینی به معنای متعارف کلمه. درست است که اقوال اسپینوزا کمی رنگ دینی دارد؛ ولی این رنگ بیشتر از تربیت دوران کودکی و شاید از نوعی زهد شخصی ناشی می‌شود تا از مقتضیات و لوازم نظام فلسفی او.

۲۱. همان، ۲۴. ۲۲. همان، قضیه ۲۸. ۲۳. همان، قضیه، ۳۱، تبصره.

فصل سیزدهم

اسپینوزا (۴)

۱ـ قصد اسپینوزا در تبیین خود دربارهٔ عواطف و رفتار انسانی

در آغاز بخش سوم رسالهٔ اخلاق، اسپینوزا خاطرنشان می‌کند که بیشتر کسانی که دربارهٔ عواطف و رفتار انسانی مطالبی نگاشته‌اند ظاهراً به انسان به عنوان قلمروی در درون قلمرو دیگر نگریسته‌اند و او را چیزی جدا و ورای جریان عادی طبیعت دانسته‌اند. اما خود وی در پیشنهادی انسان را به عنوان جزئی از طبیعت مورد بحث قرار می‌دهد و «اعمال و امیال انسانی را دقیقاً چنان بررسی می‌کند که گویی دربارهٔ خطوط، سطوح و اجسام هندسی بحث می‌کند.»[1] مسئلهٔ تعامل میان نفس و بدن برای اسپینوزا، چنانکه قبلاً دیدیم، هیچ مسئله‌ای ایجاد نمی‌کند، زیرا او نفس و بدن را «به عنوان امر واحدی» تلقی می‌کند که گاهی تحت صفت فکر و گاهی تحت صفت امتداد تصور می‌شود.»[2] بنابراین ، نباید از این مسئله که چگونه نفس می‌تواند در بدن تأثیر و آن را تحریک کند دچار حیرت شویم. و نیز نباید خیال کنیم که اعمال اختیاری انسان را نمی‌توان بر حَسَب علل فاعلی تبیین کرد و به فعالیت نفس به عنوان امری که واقعاً از بدن متمایز است تعلق دارد. چون نفس و بدن امر واحدی هستند که تحت صفات مختلف تصور می‌شوند، اعمال ذهنی ما به همان اندازه اعمال بدنی ما موجب به ایجاب علّی است. اگر ما به

---

۱. اخلاق، بخش سوم، مقدمه. ۲. اخلاق، بخش سوم، قضیهٔ ۲، تبصره.

صرافت طبع متمایل به چنین قولی باشیم که اعمال ارادی انتخاب ما آزادانه است، این فقط به جهت این است که ما نسبت به علل حقیقی آنها جاهلیم. چون علل حقیقی آنها را نمی‌فهمیم، گمان می‌کنیم که آنها علل حقیقی ندارند. درست است که مردم می‌گویند که اعمالی مانند آفرینش آثار هنری را نمی‌توان فقط با قوانین طبیعت از آن حیث که طبیعت ممتد است تبیین کرد. ولی این مردم «نمی‌دانند که ماهیت جسم چیست»،[۳] و نیز نمی‌دانند که قوه و استعداد آن کدام است. ساختمان و ترکیب بدن انسان «به مراتب برتر از هر اثری است که هنر و صناعت انسان ابداع می‌کند، صرف‌نظر از آنچه قبلاً ثابت کردم که از طبیعت، تحت هر صفتی که اعتبار شود، اشیاء نامتناهی ناشی می‌شوند».[۴]

بنابراین اسپینوزا، در سه بخش اخیر *اخلاق*، به تبیین طبیعت‌گرایانه‌ای دربارهٔ عواطف و رفتار انسان می‌پردازد. ولی در عین حال سعی می‌کند که نشان دهد که چگونه می‌توان به آزادی از بند و انفعالات نفسانی دست یافت. و این تلفیق تحلیل علّی، مبتنی بر نظریهٔ موجبیّت، با مذهب اصالت معنی اخلاقی، به ظاهر متضمّن دو موقف متعارض است، به معنایی که بعداً دربارهٔ آن بحث خواهیم کرد.

۲ـ کوناتوس (کوشش برای حفظ ذات)؛ لذت و الم

هر فردی از افراد موجودات (و بنابراین نه فقط فرد انسان) سعی در حفظ بقای وجود خویش دارد؛ اسپینوزا این سعی را «کوناتوس»[5] می‌نامد. هیچ چیزی نمی‌تواند چیزی جز آنچه از طبیعت آن لازم می‌آید انجام دهد: ذات یا طبیعت آن اعمال آن را تعیین می‌کند. پس قدرت یا «کوششی» که با آن چیزی عمل خاص خویش را انجام می‌دهد و یا سعی می‌کند که عملی انجام دهد که سعی می‌کند انجام دهد عین ذات آن چیز است. «کوشش شیء در پایدار،ماندن در هستی خود چیزی غیر از ذات بالفعل آن شیء نیست.»[۶] بنابراین، وقتی که اسپینوزا می‌گوید که محرک در انسان کوشش برای بقا در وجود خویش است، او تنها به تعمیم روانشناختی نمی‌پردازد. او بیانی را به کار می‌برد که در مورد هر شیء متناهی صدق می‌کند، و به عقیدهٔ وی صدق این حکم از لحاظ منطقی قابل اثبات

---

۳. همانجا. ۴. همانجا.

5. Conatus

۶. *اخلاق*، بخش سوم، قضیهٔ ۷.

است. می‌توان نشان داد که هر چیزی میل به حفظ ذات خویش و ازدیاد قدرت و فعالیت خویش دارد.

اسپینوزا این تمایل، یعنی «کوناتوس» را، هنگامی که در عین حال هم به نفس و هم به بدن راجع است به وسیلهٔ «میل» (appetitus) می‌نامد. ولی در انسان آگاهی از این تمایل وجود دارد و این میل توأم با آگاهی «خواهش» (Cupiditas) نامیده می‌شود. به علاوه درست همان‌طور که تمایل به بقای ذات و کمالِ ذات در آگاهی به عنوان خواهش منعکس می‌شود، به همین ترتیب، انتقال به حالت عالیتر یا نازلتر حیویّت یا کمال در آگاهی متجلی می‌شود. حالت نخستین یعنی انعکاس انتقال به حالت کمال بیشتر در آگاهی ما «لذت» (laetitia) نامیده می‌شود، در حالی که انعکاس انتقال به یک مرتبهٔ کمالِ نازلتر در آگاهی ما «الم» (tristitia) نام دارد. بنابر مبادی کلّی اسپینوزا، افزایش در کمال نفس باید افزایش در کمال بدن باشد و برعکس. «هر آنچه موجب زیادت یا نقصان و ممدّ یا مانع قدرت عمل بدن ما باشد تصور آن موجب زیادت یا نقصان ممد یا مانع قدرت تفکر نفس ماست.»[۷]

به نظر اسپینوزا، کمال نفس به نسبت فعالیت نفس افزایش می‌یابد، یعنی متناسب با اینکه تصوراتی که از آن تشکیل شده است از حیث منطقی مرتبط با یکدیگر باشد و صرفاً انعکاساتی از احوال متغیری که ناشی از فعل و تأثیر علل خارجی در بدن است نباشد ولی واضح نیست که چگونه این مسئله با نظریهٔ کلّی وی دایر بر اینکه نفس صورت بدن است مناسبت دارد و نیز روشن نیست که حالت بدنی که در فعالیت نفس منعکس می‌شود چیست. به هر تقدیر می‌توان ملاحظه کرد که از تعاریف اسپینوزا لازم می‌آید که هر کسی بالضروره طالب لذت است. این امر بدین معنی نیست که هر کسی لذت را غایت یا مقصود آگاهانه ادراک شدهٔ همهٔ اعمال خویش می‌داند: بلکه بدین معنی است که هر کسی بالضروره طالب حفظ و بقا و کمال وجود خویش است این جنبهٔ اِکمال وجود خویش وقتی از جنبهٔ ذهنی اعتبار شود همان لذت است. کلمهٔ «لذت» البته ممکن است فقط حاکی از «لذت حسی» باشد؛ ولی چنین چیزی هرگز مراد اسپینوزا نیست. زیرا انواع بسیاری از لذت و اَلم وجود دارد؛ «چنانکه انواع مختلفی از اشیاء وجود دارد

۷. همان، قضیهٔ ۱۱.

که از آنها متأثر می‌شویم».[۸]

۳ـ عواطف

اسپینوزا، بعد از تبیین عواطف اصلی لذت و الم بر حسب «کوناتوس» که مساوق با ذات متعیّن یک شی است، به استنتاج عواطف دیگر از این اشکال اصلی می‌پردازد. مثلاً عشق (amor) «چیزی جز لذت ملازم با تصور علتی خارجی نیست، در حالی که نفرت چیزی جز «الم ملازم با صورت علّتی خارجی نیست».[۹] همچنین، اگر انسان دیگری را که تاکنون او را با هیچ عاطفه‌ای ملاحظه نکرده‌ام متأثر از عاطفه‌ای لحاظ کنم خود از عاطفه‌ای مشابه با آن متأثر می‌شوم. صورت خیالی یک جسم خارجی حالتی از جسم من است و تصوّر این حالت متضمن طبیعت بدن من و نیز طبیعت جسم خارجی است به عنوان اینکه در برابر من حضور دارد. بنابراین، اگر طبیعت جسم خارجی شبیه به طبیعت جسم من باشد، تصوّر جسم خارجی متضمن حالتی از بدن من است که مشابه با حالت جسم خارجی است. از این رو، اگر من یکی از افراد هم‌نوع خویش را به‌گونه‌ای تخیل کنم که از عاطفه‌ای متأثر شود این تخیل متضمن حالتی از بدن خود من است که با این عاطفه مطابقت دارد، و ملازم به این نتیجه است که من نیز از این عاطفه متأثر می‌شوم. به همین طریق می‌توان مثلاً شفقت را تبیین کرد: «این محاکات عواطف، وقتی که بر الم دلالت کند، شفقت نامیده می‌شود.»

به این ترتیب، اسپینوزا سعی می‌کند که عواطف مختلف را از انفعالات اصلی یا عواطف خواهش، لذت و الم استنتاج کند. و این تبیین وی هم در مورد انسان و هم دربارهٔ جانوران دیگر صدق می‌کند. «از اینجا چنین می‌آید که عواطف حیوانات که غیرناطق نامیده می‌شوند (زیرا اکنون که منشأ نفس را شناختیم، به هیچ وجه نمی‌توانیم شک کنیم که جانوران احساس می‌کنند) فقط به همان اندازه با عواطف انسان تفاوت دارد که طبیعت آنان با طبیعت انسان متفاوت است. اسب و انسان هر دو پر از خواهش تناسل‌اند: منتها خواهش در مورد اول خواهش فَرَسی و در مورد اخیر خواهش انسانی است. بنابراین، شهوات و امیال حشرات، ماهیها و پرندگان باید متفاوت باشد.»[۱۰] البته قصد

---

۸. *اخلاق*، بخش سوم، قضیهٔ ۵۶

۹. همان، قضیه ۱۳، تبصره.

۱۰. همان، قضیهٔ ۵۷، تبصره.

اسپینوزا ارائهٔ نوعی استنتاج منطقی عواطف بوده است؛ ولی اگر بخواهیم می‌توانیم بحث وی دربارهٔ انفعالات و عواطف را به عنوان یک طرح استدلالی نظری برای پژوهشهای جدید روانشناختی با مبنای تجربی بیشتر تلقی کنیم. در برخی از مکاتب روانشناسی چون مکتب فروید کوشش مشابهی برای تبیین زندگی عاطفی انسان بر حسب انگیزه‌های بنیادی او می‌یابیم. به هر تقدیر، تبیین اسپینوزا کلاً مبتنی بر «مذهب اصالت طبیعت» است.

این مذهب اصالت طبیعت او در بیان او دربارهٔ مسئلهٔ «خیر» و «شر» جلوه می‌کند. «مقصود من از خیر (bonum) در اینجا همهٔ انواع لذت است و هر آنچه به آن مؤدی شود، خاصه اموری که موجب ارضای امیال حادّ و شدید ما هر چه باشد، گردد. (خاصه اموری که خواهشهای حادّ و شدید ما را هر چه باشد ارضا کند.) مقصود من از شر (malum) همهٔ انواع الم است، خاصه آلامی که مانع خواهشهای ما شود.»[11] خواهش ما به چیزی به سبب آنکه آن را خیر می‌دانیم تعلق نمی‌گیرد. برعکس از آن حیث آن را خیر می‌دانیم که متعلَق خواهش ماست. همچنین، چیزی را «شرّ» یا «بد» می‌نامیم که از آنها روی‌گردان هستیم و نسبت به آنها احساس نفرت می‌کنیم. «لذا هر کس بر حسب عاطفهٔ خود حکم یا اظهارنظر می‌کند که چه چیزی خوب است و چه چیزی بد است، چه چیزی بهتر است و چه چیزی بدتر. چه چیزی نیکوترین است و چه چیزی بدترین.»[12] و به جهت اینکه عواطف ما موجَب است، احکام ما دربارهٔ ماهیت خیر و شر نیز چنین است. ما همیشه ملتفت این امر نیستیم؛ ولی قصور ما در شناخت آن ناشی از جهل به روابط علّی است. همینکه منشأ عِلّی عواطف را درک کردیم می‌فهمیم که احکام ما راجع به «خیر» و «شر» موجب است.

۴ـ عواطف منفعل و فعّال

اکنون باید قائل به تمایزی شویم که برای نظریهٔ اخلاقی اسپینوزا اهمیت دارد. همهٔ عواطف از انفعالات اساسی خواهش، لذت و الم استنتاج شده است. و عادتاً بر حسب تداعی معانی قابل تبیین است. وقتی که تصور شییء خارجی در ذهن من با لذت یعنی با

۱۱. همان، قضیهٔ ۳۹، تبصره؛ ۱۲. همانجا، نقل از ترجمهٔ فارسی *اخلاق*، به قلم محسن جهانگیری - م.

اعتلای حَیَویّت من و یا سائقهٔ بقای نفس و افزایش قدرت تداعی می‌شود می‌توان گفت که من آن چیز را «دوست دارم.» و آن را «خیر» می‌نامم. به علاوه، «هر چیزی ممکن است بالعرض علت لذت، الم یا خواهش باشد».[۱۳] اینکه چه چیزی در زمان معینی در من موجب لذت یا الم می‌شود بستگی به حالت نفسانی بدنی من دارد، و وقتی که تداعی میان یک شیء معین و علت بودن آن برای لذت و الم مقرر شد. من بالضروره متمایل می‌شوم به اینکه آن چیز را دوست داشته باشم یا از آن نفرت داشته باشم و آن را «خیر» یا «شر» بنامم. اگر بدین طریق به مسئله بنگریم، عواطف منفعل‌اند؛ و به معنای دقیق «انفعالات»اند. من محکوم آنها هستم. «افراد مختلف ممکن است از یک چیز واحد به طرق مختلف متأثر شوند و یک شخص واحد ممکن است در زمانهای مختلف به طُرُق مختلف تحت تأثیر یک چیز واحد قرار گیرد.»[۱۴] بنابراین، چیزی را که کسی دوست دارد دیگری از آن نفرت دارد و چیزی که کسی آن را «خیر» می‌نامد دیگری آن را «شر» می‌نامد. ولی هر چند می‌توان انسانهای مختلف را بنابر عواطف مختلف آنها تشخیص داد، دیگر جایی برای احکام اخلاقی باقی نمی‌ماند، از آن حیث که احکام اخلاقی متضمن این است که انسان مختار است که هر آنچه بخواهد احساس کند و به اختیار خود احکام خویش را دربارهٔ خیر و شر تعیین نماید.

معهذا هر چند «همهٔ عواطف راجع به لذت، الم یا خواهش‌اند»[۱۵] همهٔ عواطف منفعل نیستند. زیرا عواطف فعّالی هستند که صرفاً بازتاب انفعالی حالات بدن نیستند، بلکه از ذهن از آن حیث که فعال است یعنی از آن حیث که دارای قوهٔ فهم است، ناشی می‌شوند، با این همه، عواطف فعال راجع به الم نیستند؛ زیرا «مقصود ما از الم چیزی است که به موجب آن قدرت تفکر نفس کم یا از آن جلوگیری می‌شود».[۱۶] فقط عواطف لذت و خواهش‌اند که ممکن است عواطف فعّال باشند. اینها «تصورات تامّ»اند که از نفس استنتاج می‌شوند، در مقابل عواطف انفعالی که تصورات مبهم یا غیر تامّ‌اند اسپینوزا همهٔ اعمالی را که از عواطف ناشی می‌شود، از آن حیث که ذهن فعال یا واجد فاهمه هست. «قوت نفس» می‌نامد؛ و در قوت نفس دو جزء را از یکدیگر متمایز می‌کند. جزء اول را «شهامت» یا «کرامت نفس» و جزء دوم را «شرافت» نفس می‌نامد. «مقصود

۱۳. *اخلاق*، بخش سوم، قضیهٔ ۱۵.
۱۴. *اخلاق*، بخش سوم، قضیهٔ ۵۱.
۱۵. همان، قضیهٔ ۵۹.
۱۶. همانجا.

من از «شهامت» خواهشی است که به وسیلهٔ آن هر کسی سعی در بقای امور متعلق به خویشتن فقط به حکم عقل دارد.»[۱۷] خویشتن‌داری، هوشیاری، حضور ذهن به هنگام خطر، و به طور کلی همهٔ اعمالی که موجب ارتقاء خیر فعال اخلاقی فقط حکم عقل می‌شود در تحت عنوان کلی «شهامت» قرار می‌گیرد. «مقصود من از کرامت خواهشی است که به موجب آن هر انسانی سعی می‌کند که فقط به حکم عقل به دیگران یاری رساند و میان آنها و خود پیوند دوستی برقرار کند.»[۱۸] حیا، رأفت و فضایل دیگر تحت عنوان «کرامت» جای می‌گیرد. بنابراین، می‌توان انتظار داشت که برای اسپینوزا پیشرفت اخلاقی عبارت از رها شدن از عواطف منفعل و تا حد امکان تبدیل عواطف منفعل به عواطف فعال باشد. و این در واقع همان چیزی است که با آن مواجه می‌شویم. به این ترتیب پیشرفت اخلاقی موازی با پیشرفت عقلانی است، یا بهتر بگوئیم جنبه‌ای از این پیشرفت است، زیرا عواطف منفعل تصورات غیر تامّ یا مبهم و عواطف فعال تصورات تامّ یا واضح نامیده می‌شوند. اسپینوزا ذاتاً از «اصحاب اصالت عقل» بود. ممکن بود انتظار داشته باشیم که او تمایزی میان احساس و فکر قائل شود؛ اما اسپینوزا نمی‌توانست قائل به تمایز صریحی میان آنها باشد، زیرا بنا بر مبادی کلی تفکر وی هر حالتی از آگاهی، من جمله «برخورداری» از یک عاطفه، متضمن داشتن یک تصور است. هر چه تصور بیشتر از خود ذهن به اعتبار اینکه منطقی فکر می‌کند صادر شود، به همان نسبت عاطفه «فعّال»تر خواهد بود.

۵ـ بندگی و آزادی

ناتوانی انسان در تعدیل و ضبط عواطف را بندگی می‌نامم. زیرا انسانی که مطیع عواطف خویش باشد هیچ قدرتی بر خویشتن ندارد، بلکه تا آن حد دستخوش بخت و اتفاق است که هر چند ممکن است بداند که چه چیزی برای او بهتر است، غالباً مجبور به تبعیت از بدتر می‌شود.»[۱۹] بیان اخیر ممکن است با تبیین اسپینوزا از کلمات «خیر» و «شر» متعارض باشد. در واقع، او این قول خویش را تکرار می‌کند که «در مورد اصطلاحات خیر و شر [باید گفت که] آنها به چیزی در نفس اشیاء دلالت نمی‌کنند، و

---

۱۷. *اخلاق*، بخش سوم، قضیهٔ ۵۹، تبصره.

۱۸. همانجا. نقل از ترجمهٔ فارسی *اخلاق* ـ م.

۱۹. *اخلاق*، بخش چهارم، مقدمه.

همچنین چیزی جز حالات فکر یا مفاهیمی که ما از مقایسهٔ اشیاء با یکدیگر می‌سازیم نیستند.»[۲۰] ما می‌توانیم و در واقع چنین می‌کنیم که تصوری کلّی از انسان یا نوعی از طبیعت انسانی یا به نحو دقیقتر طبیعت مثالی انسان را در ذهن می‌سازیم. مقصود ما از «خیر» چیزی است که ما «مسلّماً می‌دانیم که وسیله‌ای برای ما در وصول به آن نوع سرشت انسانی است که نصب‌العین خویش قرار داده‌ایم. در حالی که مقصود از «شر» چیزی است که قطعاً می‌دانیم که مانع از وصول به آن باز می‌دارد».[۲۱] به همین نحو می‌توان گفت که انسانها به تناسب قرب و بعدشان به این نوع مثالی، کمال بیشتر یا کمتری دارند. پس اگر کلمات «خیر» و «شر» را بدین معنی اراده کنیم، می‌توان گفت که امکان دارد که کسی به ماهیت خیر، یعنی آنچه قطعاً و مسلّماً او را در وصول به آن نوع یا طبیعت مثالی انسان یاری خواهد کرد، علم داشته باشد، و در عین حال چیزی را که شرّ است، یعنی آنچه مسلّماً مانع از وصول او به آن طبیعت آرمانی می‌شود، مرتکب گردد. دلیل وقوع این امر آن است که امیالی که منبعث از عواطف منفعل است چون وابسته به علل خارجی است ممکن است قوی‌تر از امیالی باشد که منبعث از «شناخت درست خیر و شر» از آن حیث که آن یک عاطفه است باشد. فی‌المثل میل به وصول به آرمانی که به عنوان غایتی در آینده تصور می‌شود ممکن است از میل به چیزی که در برابر ما حضور دارد و موجب لذت می‌شود ضعیف‌تر باشد.

در مقابل بندگی عواطف منفعل زندگی عقل یعنی زندگی انسان فرزانه قرار دارد، و آن زندگیی است مبتنی بر فضیلت. زیرا «عمل مطلق به مقتضای فضیلت در ما چیزی نیست جز عمل کردن تحت هدایت عقل و زیستن و وجود خود را حفظ کردن (این هر سه به یک معنی است) بر مبنای طلب آنچه برای انسان مفید است»[۲۲] آنچه قطعاً برای ما مفید است آن است که حقیقتاً مؤدی به فهم گردد و آنچه قطعاً برای ما مضرّ یا شرّ است آن است که مانع از چنین فهمی گردد. فهمیدن به معنای رها شدن از بندگی عواطف است. «عاطفه‌ای که انفعال است به محض اینکه تصور واضح و متمایزی از آن تشکیل دادیم، دیگر انفعال نیست.»[۲۳] زیرا این عاطفه بیان فعالیت ذهن و نه انفعال آن می‌شود. می‌توان نفرت را به عنوان مثال ذکر کرد. نفرت از نظر اسپینوزا ممکن نیست عاطفهٔ فعال

---

۲۰. همانجا. ۲۱. همانجا. ۲۲. *اخلاق*، بخش چهارم، قضیهٔ ۲۴.
۲۳. *اخلاق*، بخش پنجم، قضیهٔ ۳.

گردد، زیرا ذاتاً عاطفهٔ منفعل یا انفعال است. ولی همینکه من فهمیدم که انسانها بنا به ضرورت طبیعت عمل می‌کنند، به آسانی می‌توانم بر نفرتی که به جهت تحمل صدمات نسبت به آنها احساس می‌کنم فائق آیم. به علاوه، وقتی که فهمیدم که احساس نفرت مربوط به جهل به این امر است که انسانها طبیعت مشابه و خیر مشترکی دارند، دیگر برای دیگران آرزوی شر نمی‌کنم. زیرا ملاحظه خواهم کرد که خواستن شر برای دیگران غیر معقول است. نفرت را کسانی احساس می‌کنند که مقهور تصورات مبهم و غیرتامّ‌اند. اگر رابطهٔ همهٔ انسانها را با خداوند می‌فهمیدم، دیگر نسبت به هیچ یک از آنها احساس نفرت نمی‌کردم.

۶ـ عشق عقلانی به خدا

بنابراین، فهم راه نجات انسان از بندگی عواطف است. و عالیترین عمل ذهن شناخت خداوند است. «عالی‌ترین خیر ذهن شناخت خداوند و عالیترین فضیلت ذهن شناخت خداست.»[۲۴] زیرا انسان نمی‌تواند چیزی برتر از نامتناهی را دریابد. و هر چه بیشتر به شناخت خداوند نایل آید بیشتر به خداوند عشق می‌ورزد. شاید به نظر آید که عکس قضیه باید صادق باشد. زیرا در فهم اینکه خداوند علت همه چیز است می‌فهمیم که او علت الم است. «ولی در پاسخ به این اعتراض می‌گویم که از آن حیث که ما علل الم را درک می‌کنیم الم دیگر انفعال نیست، یعنی دیگر الم نیست و بنابراین، از این حیث که خداوند را علت الم می‌دانیم احساس خوشحالی می‌کنیم.»[۲۵]

تذکر این نکته مهم است که برای اسپینوزا خداوند و طبیعت یکی است. از آن حیث که ما اشیاء را مندرج در خداوند و به عنوان لوازم ضرورت طبیعت الهی تصور می‌کنیم، یعنی از آن حیث که آنها را در ارتباط با نظام علّی نامتناهی طبیعت تصور می‌کنیم آنها را «از وجه سرمدیّت» تصور کرده‌ایم. ما آنها را به عنوان جزئی از نظام نامتناهی که ارتباط منطقی دارد تصور می‌کنیم. و از آن حیث که ما خود و اشیاء دیگر را بدین طریق تصور کردیم خدا را شناخته‌ایم. به علاوه لذت یا رضایت نفس از این معرفت حاصل می‌شود. و لذت توأم با تصور خداوند به عنوان علت سرمدی همان «عشق عقلانی به خداوند

۲۴. *اخلاق*، بخش چهارم قضیهٔ ۲۸.

۲۵. *اخلاق*، بخش پنجم، قضیهٔ ۱۸، تبصره.

است.» این عشق عقلانی به خداوند «همان عشق به خداوند است که او با آن به خویشتن عشق می‌ورزد، ولی نه از آن حیث که او نامتناهی است، بلکه از آن حیث که او می‌تواند از طریق ذات نفس انسانی بدان‌گونه که از وجه سرمدیّت لحاظ می‌شود ظهور و تجلی کند».[۲۶] در واقع عشق خداوند به انسان و عشق عقلانی نفس به خداوند امر واحدی است».[۲۷]

اسپینوزا تصریح می‌کند که این عشق به خداوند «مایهٔ نجات و سعادت یا آزادی ما است».[۲۸] اما واضح است که عشق عقلانی به خداوند را نباید به معنی عرفانی یا به معنی عشق برای وجودی شخصی تفسیر کرد. زبان او غالباً زبان دین است و زبان تعبیرات او شاید مبین نوعی پارسایی و تقوای شخصی باشد. اما در آن صورت آن تقوای شخصی در تربیت دینی اسپینوزا و نه در نظام فلسفی وی ریشه دارد. تا آن حد که فقط با نظام او ارتباط دارد عشق مورد بحث بیشتر شبیه لذت یا ارضای خاطری است که با شهود یک عالِم از تبیین تام طبیعت ملازمت دارد و کمتر شبیه به عشق به معنای عشق میان دو شخص است. و اگر بخاطر بیاوریم که برای اسپینوزا خداوند همان طبیعت است از این قول معروف او دچار شگفتی نمی‌شویم که «آن که عاشق خداوند است طالب آن نیست که خداوند هم در عوض عاشق او باشد.»[۲۹] گوته این مطلب را بیانی از بی‌علاقگی بی‌پایان اسپینوزا تفسیر کرده است. ممکن است چنین باشد؛ ولی در عین حال واضح است که، با توجه به نظریهٔ اسپینوزا دربارهٔ خداوند، برای او سخن از خداوند به عنوان «عاشق» انسانها به معنایی شبیه به معنای عادی کلمه ممتنع است. در واقع این بیان او که برای انسان خواهش اینکه خداوند به او در عوض عشق بورزد به منزله خواهش این است که «خداوندی که انسان عاشق اوست خداوند نباشد»[۳۰] نظر به فهم او از «خداوند» کاملاً صحیح است.

۷ـ سرمدیّت نفس انسانی

اسپینوزا بارها به این امر تصریح کرده است که نفس انسان از وجودی مستقل از بدن که بتوان آن را بر حسب دوام و مدت توصیف کرد، برخوردار نیست. مثلاً می‌گوید که «فقط

---

۲۶. همان، قضیه ۳۶.
۲۷. همان، نتیجه.
۲۸. همان، تبصره.
۲۹. همان، قضیه ۱۹.
۳۰. همان، برهان.

می‌توان گفت که نفس ما، از این حیث که از وجه سرمدیّت مستلزم ذات بدن است، سرمدی است و ممکن نیست وجود آن با زمان تعریف یا با دیمومت تبیین شود.»[۳۱] همه در این قول متفق‌اند که او مفهوم ذهن را به عنوان موجود متمایزی که پس از مرگ خلود ابدی داشته باشد نفی کرده است. در واقع اگر ذهن انسان مرکب از تصوراتی باشد که تصورات احوال بدن است و نیز اگر ذهن و بدن امر واحدی باشند گاهی تحت صفت فکر و گاهی تحت صفت امتداد لحاظ می‌شود، مشکل بتوان دید که چگونه ذهن می‌تواند محتملاً به عنوان موجودی متمایز پس از انحلال بدن بقا داشته باشد.

در عین حال اسپینوزا از نفس به این عنوان که به یک معنی «سرمدی» است سخن گفته است؛ و فهم دقیقِ فحوای این قول آسان نیست. این بیان که «ما یقین داریم که نفس از آن حیث که اشیاء را از وجه سرمدیت تصور می‌کند سرمدی است»[۳۲] ظاهراً اگر فی‌نفسه اعتبار شود حاکی از این است که فقط آن نفوسی که از سوّمین درجهٔ معرفت برخوردارند سرمدی‌اند و نیز حکایت از آن دارد که فقط از آن حیث که برخوردار از این شهود همهٔ اشیاء از وجه سرمدیّت‌اند سرمدی‌اند. با وجود این او به شیوه‌ای سخن می‌گوید که متضمن چنین تحدیدی نیست، بلکه ظاهراً مراد او این است که سرمدیّت به وجهی به ذات ذهن یعنی هر یک از اذهان تعلق دارد. می‌گوید «نفس انسان مطلقاً ممکن نیست با فنای بدن فانی شود بلکه جزئی از آن هست که سرمدی باقی می‌ماند.»[۳۳] همچنین «ما احساس می‌کنیم و می‌دانیم که سرمدی هستیم».[۳۴]

من نسبت به اینکه آیا تبیین کاملاً رضایت‌بخشی از مقصود اسپینوزا قابل حصول باشد که جانب انصاف را نسبت به همهٔ تصریحات مختلف او دربارهٔ این موضوع رعایت کند، شک دارم. به هر جهت صرف این قول که اسپینوزا نظریهٔ دیمومت سرمدی نفس را نفی و سرمدیت را به عنوان یک صفت نفس «اینجا و اکنون» اثبات می‌کرده است کافی نیست. زیرا به هیچ وجه واضح نیست که مراد از این قول که ذهن اینجا و اکنون سرمدی است. چیست. در واقع خود همین نکته است که احتیاج به تبیین دارد. اما چون اسپینوزا در استعمال اصطلاحات دقیق بود، باید بتوان با نظر به تعریف وی از سرمدیت مسئله را تا حدی روشن کرد. «مقصود من از سرمدیت نفس وجود است، از این حیث که تصور

---

۳۱. همان، قضیه ۲۳، تبصره.

۳۲. *اخلاق*، بخش پنجم، قضیه ۳۱، تبصره.

۳۳. همان، قضیه ۲۳.

۳۴. همان، تبصره.

شود که بالضروره از تعریف شیء سرمدی ناشی می‌شود».[35] اسپینوزا آنگاه در توضیح این مطلب می‌گوید که «وجود یک شیء به عنوان یک حقیقت سرمدی عین ذات آن تصور می‌شود.» پس می‌توان گفت که نفس انسان، از آن حیث که در تصور بالضروره از طبیعت جوهر یا خداوند لازم می‌آید «سرمدی» است. چون روابط و نِسَب در طبیعت شبیه به روابط و نِسَب منطقی است، می‌توان نظام نامتناهی طبیعت را نظامی منطقی و فاقد زمان دانست، و در این نظام هر نفس انسانی، که مبین تصور یا حقیقت حالتی از امتداد است، مرحله‌ای ضروری است. در نظام نامتناهی، من مقامی دارم که غیرقابل انتقال و تغییر است. به این معنی، هر نفس انسانیی «سرمدی» است! و از آن حیث که نفس مفروض به سوّمین مرتبه یا درجهٔ معرفت ارتقا می‌یابد و اشیاء را «از وجه سرمدیت» مشاهده می‌نماید از سرمدیّت خویش آگاهی دارد.

به نظر می‌آید که مقصود اسپینوزا، از اینکه نفس انسانی را از حیث ذات سرمدی خوانده است چیزی از این قبیل است. او محتملاً مقصود دیگری نیز داشته است؛ اما در این صورت ظاهراً ما در موضعی نیستیم که بگوییم آن مقصود دیگر او چه بوده است. شاید بتوان تصور کرد که گویی بازمانده‌ای از این نظریه که مرکز نفس الهی و سرمدی است در ظاهر اقوال او موجود باشد. اما مطمئن‌ترین روش تفسیر مقصود او تفسیر آن در پرتوِ تعریف وی از سرمدیت است. دیمومت فقط به اشیاء متناهی از آن حیث که متوالی و متعاقب یکدیگرند اطلاق می‌شود. نفس من، بر حسب دیمومت، پس از مرگ بدن من بقا ندارد. از جهت دیمومت زمانی صادق بود که من وجود خواهم داشت و اکنون صادق است که من وجود دارم و بعداً صادق خواهد بود که من وجود داشته‌ام. اما اگر دیدگاه دیمومت را رها کنم و به اشیاء از آن حیث که بالضروره از جوهر سرمدی، یعنی خداوند، و بدون رجوع به زمان ناشی می‌شوند نگاه کنیم ــ درست همان‌گونه که نتایج یک قضیهٔ ریاضی ضرورتاً و لازَماناً از مقدمات برمی‌آیند ــ می‌توان گفت که وجود من به وجهی حقیقتی سرمدی است. به همین جهت اسپینوزا دربارهٔ سرمدیت نفس به گونه‌ای سخن می‌گوید که فاقد هرگونه نسبتی با زمان است: نفس درست به یک اندازه هم «قبل» و هم «بعد» از وجود بدن، به عنوان موجودی متناهی متمایز، سرمدی است.[36] «ما دیمومت را

---

۳۵. *اخلاق*، بخش اول، تعریف ۸.

۳۶. نگاه کنید به: *اخلاق*، بخش پنجم، قضیهٔ ۳۳، تبصره.

جز مادام که بدن دوام دارد نسبت نمی‌دهیم»؛[۳۷] اما نفس را می‌توان مرتبه مرحله‌ای ضروری در آگاهی خداوند از ذات خویش دانست، درست همان‌گونه که عشق عقلانی به خداوند مرحله‌ای از عشق خداوند به ذات خویش است، وقتی که هر دو «از وجه سرمدیت» لحاظ می‌شوند. این که آیا همهٔ این مطالب کلاً معقول است مسئلهٔ دیگری است. اما نکتهٔ مورد توجه اسپینوزا ظاهراً این است که نفس، از آن حیث که بالفعل درمی‌یابد، حالتی سرمدی از فکر است» و همهٔ احوال سرمدی فکر «در عین حال مقوّم عقل سرمدی و نامتناهی خداوند است».[۳۸] لااقل تا این حد واضح است که اسپینوزا نظریهٔ مسیحی خلود را نفی می‌کرده است. و به سختی می‌توان فرض کرد که وقتی که او نفس را «سرمدی» خوانده است مقصود او بیش از این نبوده است که خردمندان مادام که از سوّمین درجهٔ معرفت برخوردارند. از سومین درجهٔ معرفت برخوردارند. علی‌الظاهر همهٔ نفوس انسانی به وجهی در نظر او ذاتاً سرمدی‌اند. اما معنای دقیقی که باید از این کلمات دریافت مبهم باقی می‌ماند.

۸ـ تعارضی در اخلاق اسپینوزا

قرابتهایی میان نظریهٔ اخلاقی اسپینوزا و اخلاق رواقی وجود دارد. کمال مطلوب او از انسان فرزانه و تأکیدی که بر معرفت و قوّهٔ فهم دارد و مقام افراد در کل نظام الهی طبیعت، اعتقاد او دائر بر اینکه این معرفت انسان فرزانه را از تشویش ذهن در برابر تغییرات و ناملایمات زندگی و ضربات مهلک قضاوقدر حفظ می‌کند، تأکید او بر زندگی موافق عقل و نیز بر اکتساب فضیلت لِنفسه همه شباهتی به موضوعهای مماثل در فلسفهٔ رواقی دارد. به علاوه، هر چند ما در اسپینوزا سخنان والای نویسندگان رواقی را دربارهٔ خویشاوندی همهٔ انسانها به عنوان فرزندان خداوند نمی‌بینیم، مع‌الوصف او یک فردگرای صرف نبوده است. «امکان ندارد که انسانها چیزی را بخواهند که برای حفظ وجودشان برتر از این باشد که همه در هر امری با هم سازگار باشند، چنانکه ارواح و ابدان همه روح واحد و بدن واحدی به وجود آورند و همه با هم در حد امکان در حفظ وجود خود بکوشند و همه طالب چیزی باشد که به حال عموم مفید باشد. از اینجا نتیجه می‌شود که انسانهایی

---

۳۷. همان، برهان.

۳۸. *اخلاق*، بخش پنجم، قضیه، ۴، تبصره.

که تحت فرمان عقل‌اند، یعنی آنها که تحت هدایت عقل در طلب نفع خویش‌اند، برای خود چیزی نمی‌خواهند که برای دیگران بخواهند، و لذا آنها مردمی عادل و صدیق و شریف‌اند.»[۳۹] عباراتی از این قبیل ممکن است به پایهٔ والایی که گاهی در کلمات اپیکتتوس[۴۰] و یا مارکوس و اورلیوس[۴۱] دیده می‌شود نرسد؛ ولی لااقل نشان می‌دهد که وقتی که اسپینوزا اثبات می‌کند که میل به بقای وجود خویش انگیزهٔ بنیادی است مراد او از این قول تعلیم یا ارتقای اصالت فرد تجزیه‌ناپذیر نیست. در واقع اصالت وحدت او مانند اصالت وحدت رواقیان از حیث منطقی به نوعی نظریهٔ وحدت قوام و ثبات و استقرار انسان منتهی می‌شود.

به هر تقدیر، وجه تشابه میان فلسفهٔ اسپینوزا و حکمت رواقی که می‌خواهم توجه خواننده را بدان معطوف دارم اشتراک و توافق آنها در مورد مسئلهٔ اصل موجبیت است. زیرا انکار اختیار انسان مسئلهٔ مهمی را در مورد علم اخلاق مطرح می‌سازد. اگر اصل موجبیّت پذیرفته شود چگونه می‌توان قائل به نظریه‌ای اخلاقی بود؟ اگر هر کسی مجبور به عمل به شیوهٔ خاصی باشد، در آن صورت اینکه موعظهٔ دیگران برای عمل به شیوه خاصی معنایی داشته باشد سخت مورد تردید است، هر چند اسپینوزا می‌تواند پاسخ دهد که واعظ مجبور به وعظ است و اینکه وعظ یکی از عواملی است که رفتار و عمل مُتَّعِظ را ایجاب می‌کند. و آیا ملامت یک انسان برای انجام دادن عمل معینی اگر مختار به انجام دادن عمل دیگری نباشد معنایی دارد؟ پس اگر مراد از «نظریهٔ اخلاقی» اخلاق مبتنی بر وعظ به معنای اخلاقی باشد که راه و روش انسانها را مقرر می‌دارد، هر چند آنها قادر به انجام دادن عمل دیگری در همان شرایط باشند، پس باید گفت که قبول اصل موجبیّت امکان یک نظریهٔ اخلاقی را منتفی می‌کند. اما اگر از طرف دیگر مقصود از «نظریهٔ اخلاقی» نظریه‌ای دربارهٔ رفتار انسان باشد که عبارت از تحلیل راه و رسم رفتار انسانهای مختلف باشد. علی‌الظاهر لااقل در بادی امر نظریهٔ اخلاقی ولو با قبول اصل موجبیت کاملاً ممکن است.

البته اسپینوزا منکر این نبود که ما غالباً خود را مختار «احساس» می‌کنیم، به این معنی که خود را برای اتخاذ اختیار خاص و یا انجام دادن عمل خاصی مسئول احساس

---

۳۹. *اخلاق*، بخش چهارم، قضیهٔ ۱۸، تبصره.

40. Epictetus

41. Marcus Aurelius

می‌کنیم. واضح است که می‌توانیم غالباً انگیزهٔ خاصی را برای عمل به نحوهٔ خاصی بیان کنیم، و واضح است که در واقع ما گاهی دربارهٔ یک مسیر عمل تعمد داریم و بالاخرهٔ تصمیم خاصی را اتخاذ می‌کنیم. این واقعیاتِ نفسانی آنچنان آشکار است که اسپینوزا سعی در انکار آنها نداشته است. ولی آنچه مورد تأکید وی بوده این است که بدان جهت ما خود را مختار می‌دانیم که به علل اعمال خویش و عللی که ما را موجب به طلب کردن بعضی امور و داشتن بعضی انگیزه‌ها می‌کند وقوف نداریم. اگر در خیال خود تصور کنیم که سنگی که در حال سقوط است ناگهان از موهبت آگاهی برخوردار شود محتملاً فکر می‌کند که به ارادهٔ خویش سقوط می‌کند، زیرا علت حرکت خود را ادراک نمی‌کند؛ اما سنگ در سقوط یا عدم سقوط خود اختیاری ندارد، ولو اینکه تخیل کند که مختار است.[۴۲] و به لحاظ این موقف مبتنی بر اصل موجبیت بوده است که به نیابت از اسپینوزا این ادعا شده است که قصد او به هیچ‌وجه تبیین اخلاق وعظ‌آمیز نبوده بلکه اخلاق تحلیلی بوده است.

مسلماً مطالب فراوانی را می‌توان در تأیید این ادّعا اقامه کرد. اسپینوزا در نامه‌ای به اولدنبورگ اظهار می‌دارد که هر چند همه مأمور و معذورند، ولی لازم نمی‌آید که همه سعادتمند باشند «اسب در اسب بودن و انسان نبودن معذور است است؛ امّا با وجود این اسب بالضروره باید یک اسب باشد و انسان نباشد. کسی که سگی او را گزیده باشد و او مبتلا به هاری شده باشد معذور است، با وجود این دچار خفقان می‌شود. بالاخره کسی که از غلبه بر امیال خویش عاجز باشد و با ترس از قوانین نتواند آنها را مهار کند، هر چند ضعف او معذور است با وجود این نمی‌تواند با رضا و خشنودی از معرفت و محبت خداوند برخوردار شود و ضرورتاً محکوم به فناست.»[۴۳] به بیان دیگر، هر چند، همهٔ انسانها مجبور و بنابراین معذورند. یک تفاوت عینی میان کسانی که بردهٔ شهوات خویش‌اند و کسانی که از سعادت عشق الهی خداوند برخوردارند، وجود دارد. و نیز در نامه‌ای خطاب به وان بلی‌اِن‌برگ[۴۴] می‌گوید: «در لسان حکمت نمی‌توان گفت که خداوند چیزی را از کسی طلب می‌کند و یا این که چیزی مورد رضا یا سخط اوست. همه اینها

۴۲. نگاه کنید به نامهٔ ۵۸. ۴۳. نامهٔ ۷۸.

44. Van Blyenbergh

صفاتی است انسانی و جایی در خداوند ندارد.»[۴۵] ولی لازم نمی‌آید که قاتلان و صدقه‌دهندگان به یک میزان کامل باشند. در نامه‌ای خطاب به وون چیرنهاوزن[۴۶] تعبیرات مشابهی دیده می‌شود. اسپینوزا در پاسخ به این اعتراض که به عقیدهٔ وی همهٔ معاصی و شرور بخشودنی است می‌گوید: «پس چه باید کرد؟ وقتی که شرِ اشرار از روی ضرورت باشد نباید کمتر مورد خوف و هراس ما باشد و زیان آن هم کمتر نیست».[۴۷] بالاخره اسپینوزا در *اخلاق*، می‌گوید که فقط در جوامع مدنی است که معانی و مفاهیمی که مقبولیت عام یافته است به کلماتی، نظیر، «خوب»، «بد»، گناه (که به قول وی چیزی جز سرپیچی قابل کیفر در برابر دولت نیست)، ثواب، عقاب، عدل و ظلم، داده می‌شود. نتیجه‌ای که می‌گیرد این است «عدل و ظلم، عقاب و ثواب، صرفاً مفاهیمی عارضی و غیرذاتی است و صفاتی نیست که مبیّن ماهیت نفس باشد.»[۴۸]

البته شاید بتوان انتظار داشت که اسپینوزا گاه‌گاه به شیوهٔ دیگری سخن بگوید، زیرا زبان آزادی و تکلیف اخلاقی، بیش از آن در بستر زبان عادی ما ریشه دارد، که بتوان از آن پرهیز کرد. مثلاً او را می‌بینیم که می‌گوید که نظریه‌اش »به ما تعلیم می‌دهد که با توجه به امور بخت به چه نحوی باید عمل کنیم» و نیز «به ما می‌آموزد که از کسی نفرت نداشته باشیم و و را تحقیر و تمسخر نکنیم و بر کسی خشم نگیریم و به او حسد نورزیم».[۴۹] ولی مسئله فقط بر سر عبارات جسته گریخته در اینجا و آنجا و یا جملات پراکنده نیست. غرض از نوشتن *رساله در اصلاح فاهمه* راهنمایی برای رسیدن به معرفت حقیقی بوده است. «قبل از هر چیز باید، تا آنجا که در آغاز کار ممکن است، وسیله‌ای برای درمان فاهمه و پالایش آن یافت، به قسمی که بتواند چیزها را آسان و به دور از خطا و به بهترین نحو ممکن دریابد. بنابراین، از همین جا می‌توان دریافت که من می‌خواهم همهٔ علوم را به یک غایت و مقصود واحد هدایت کنم، تا بتوانیم به کمال عالی انسانی که از آن سخن گفتیم برسیم، از این رو، هر چه در علوم ما را به سوی این غایت پیش نمی‌برد بی‌فایده است و باید آن را به دور افکند، فی‌الجمله، همه اعمال و افکار ما باید متوجه این غایت باشد.»[۵۰]

---

۴۵. نامهٔ ۲۳.

46. Von Tschirnhausen

۴۷. نامهٔ ۵۸.

۴۸. *اخلاق*، بخش چهارم، قضیه ۳۷، تبصرهٔ ۲.

۴۹. *اخلاق*، بخش دوم، قضیه ۴۹، تبصره.

۵۰. *رساله در اصلاح فاهمه*، ۲،۱۶، نقل از ترجمهٔ فارسی -م.

البته برای اسپینوزا این محال بود که بگوید که بعضی مردم از درجهٔ نازل‌تری از معرفت و برخی از درجهٔ عالی‌تری برخوردارند، و هیچ کاری نمی‌توان کرد که دستهٔ اول بتوانند تصورات خویش را تامّ و روشن کنند و خود را از بردگی انفعالات برهانند. ولی بدیهی است که او فرض می‌کرد که پیشرفت عقلانی با کوشش ممکن است. و در این حالت، برای اسپینوزا پیشرفت اخلاقی، از طریق پالایش تصورات مبهم غیرتامّ قابل حصول است. او به صراحت دربارهٔ انسان چنان سخن می‌گوید که «ترغیب می‌شود که به جستجوی وسایلی برآید که او را به کمال برساند»[۵۱] و سعی کند که طبیعت بهتری کسب کند.[۵۲] جملات پایانی *اخلاق*، از این حیث خاصه اهمیت دارد. «اگرچه راهی که من برای رسیدن به این مقصود (یعنی «قدرت نفس بر عواطف و آزادی نفس») بسیار دشوار است، با این همه می‌توان به آن دست یافت. البته باید هم بسیار دشوار باشد. وقتی که به ندرت بر آن به آن دست یافت، اگر نجات در دسترس همه می‌بوَد، و بدون دشواری ممکن بود به آن دست یافت، چگونه ممکن بود که عملاً مورد غفلت همگان باشد؟ امّا همه چیزهای عالی همان قدر که نادرند دشوار هم هستند.»[۵۳] برخی از مفسران هر چه می‌خواهند بگویند ولی مشکل می‌توان دریافت که چگونه این بیان با نظریهٔ موجبیت سازگار است. به خوبی می‌توان گفت که آنچه در اینجا تضمن دارد تغییر دیدگاه است نه تغییر رفتار. برای اسپینوزا تغییر رفتار بسته به تغییر دیدگاه است؛ و چگونه انسان می‌تواند دیدگاه خود را تغییر دهد و مختار نباشد؟ می‌توان گفت که بعضی از مردم مجبور به تغییر دیدگاه خویش‌اند. ولی در این صورت چرا راه را به آنان نشان دهیم و سعی در اقناع آنان کنیم. احتراز از این تصور، که اسپینوزا سعی می‌کرده است تا هر دو طرف را راضی نگه دارد، دشوار است: قول به اصل موجبیّت تام و تمامی مؤسس بر نظریه‌ای مابعدالطبیعی و در عین حال ارائهٔ علم اخلاقی که فقط در صورتی معنی دارد که اصل موجبیّت مطلق نباشد.

---

۵۱. *رساله در اصلاح فاهمه*، ۲، ۱۳.
۵۲. همانجا.
۵۳. *اخلاق*، بخش پنجم، قضیهٔ ۴۲، تبصره.

فصل چهاردهم

اسپینوزا (۵)

۱ـ حق طبیعی

مذهب اسپینوزا در نظریهٔ سیاسی شباهت نزدیکی به نظریهٔ هابز[1] دارد که اسپینوزا دو رسالهٔ در *اهل شهر*[2] و *لویاتان*[3] او را مورد مطالعه قرار داده بود. هر دو معتقد بودند که هر انسانی آنچنان بوسیله طبیعت مشروط شده است که منافع شخصی خویش را تعقیب می‌کند و هر دو سعی در نشان دادن این معنی داشتند که تشکّل یک جامعه سیاسی، با آنکه محدودیتهایی دربارهٔ آزادی انسان در بردارد، بر حسب نفع شخصی و مصلحت ذاتی معقول و روشن‌بینانه قابل توجیه است. قوام و ماهیت انسان چنان است که برای پرهیز از شر اعظم بی‌سامانی و هرج و مرج، باید در زندگی اجتماعی سازمان‌یافته‌ای به انسانهای دیگر بپیوندد، ولو آن که به قیمت محدود کردن حق طبیعی وی برای انجام دادن آنچه توان آن را دارد، تمام شود.

اسپینوزا نیز مانند هابز از «قانون طبیعی» و «حق طبیعی» سخن می‌گوید. ولی برای این که کاربرد این کلمات را در فلسفهٔ اسپینوزا بهتر درک کنیم، لازم است کلاً از زمینه کلامیِ نظریّهٔ مدرسی قانون طبیعی و حقوق طبیعی صرف‌نظر کنیم. وقتی که اسپینوزا دربارهٔ «قانون طبیعی» سخن می‌گوید، در بارهٔ یک قانون اخلاقی که پاسخگوی طبیعت

---

1. Hobes 2. De Cive 3. Leviathan

انسان باشد، امّا از حیث یک موجود مختار، اخلاقاً او را ملزم و مکلف می‌کند تا به نحو خاصی عمل کند، نمی‌اندیشد. آنچه می‌اندیشد نحوهٔ عملی است که هر شیء متناهیی من‌جمله انسان، بوسیله طبیعت مجبور و ملزم به تبعیّت آن است. «مقصود من از حق و امر نافذ طبیعت صرفاً آن قوانین طبیعیی است که به وسیله آنها ما هر فردی را چنان با طبیعت مشروط تصور می‌کنیم که به نحو خاصی زندگی و عمل می‌کند».[۴] فی‌المثل ماهیها آنچنان بوسیله طبیعت مشروط شده‌اند که ماهی‌های بزرگتر با یک حق حاکم و مطلق طبیعی، ماهی‌های کوچکتر را می‌بلعند».[۵] برای این که مقصوُد اسپینوزا را بهتر بفهمیم، باید بگوییم که قول این که ماهی‌های بزرگ «حق» بلعیدن ماهی‌های کوچک را دارند، به طور ساده مساوی با این قول است که ماهی‌های بزرگ توانایی بلعیدن ماهی را دارند و آن چنان ساخته شده‌اند، که در شرایط مناسب، قدرت چنین کاری را دارند. «زیرا مسلم است که طبیعت، اگر به مفهوم انتزاعی گرفته شود، دارای حق حاکم مطلق است تا هر آنچه بتواند انجام دهد. به عبارت دیگر حق او از حیث مصداق و مدلول خارجی مساوی با قدرت اوست؟[۶] بنابراین حقوق هر فردی فقط با حدود قدرت او محدود می‌شود. و حدود قدرت او به وسیله طبیعت او معیّن می‌شود. بنابراین، «چنان که انسان خردمند دارای حق حاکم مطلق است تا بر وفق قوانین عقل زندگی کند، انسان جاهل و مفید هم دارای حق حاکم مطلق است تا طبق قوانین خواهش زندگی کند».[۷] انسان جاهل یا سفیه هیچ ملزم به زیستن طبق مقتضیات و اوامر عقل روشنگر نیست، «چنان که یک گربه هیچ مکلف به زیستن طبق قوانین مختص به طبیعت یک شیر نیست.»[۸]

هیچ کس نمی‌تواند اسپینوزا را به نحو موجهی متهم کند که موقف «واقع‌گرایانه» خود را کاملاً روشن نکرده است. اعمّ از این که فرد خاصی با عقل روشن‌بین هدایت می‌شود یا با انفعالات خویش، به هر تقدیر حق حاکم مطلقی دارد تا هر آنچه مفید فکر می‌کند «خواه با جبر و عنف، یا با حیله و تزویر، تضرّع ولابه یا هر وسیلهٔ دیگری»[۹] جستجو و تملّک کند. علت این امر آن است که طبیعت با قوانین عقل انسانی که غایات آن متوجه حفظ و بقای انسان است محدود نمی‌شود. غایات طبیعت، تا آن حد که بتوان از غایات

۴. *رسالهٔ الهیات و سیاست*، ۱۶. ۵. همانجا. ۶. همانجا.
۷. همانجا. ۸. همانجا. ۹. همانجا.

طبیعت سخن گفت. «به نظام سرمدی طبیعت که در آن انسان ذره‌ای بیش نیست، اشاره دارد.»[10] اگر در طبیعت چیزی به نظر ما شرّ یا عبث می‌رسد، صرفاً بدان جهت است که ما نسبت به نظام طبیعت و ارتباط متقابل اجزاء نظام جاهلیم و نیز بدان جهت است که ما می‌خواهیم نظم و ترتیب هر چیزی بر وفق مقتضیات عقل انسانی و مصالح و منافع وی باشد. اگر یکبار توفیق این را یافتیم تا از روشهای انسان‌گرایانه و انسان‌مدارانهٔ تلقی طبیعت تعالی یابیم، خواهیم فهمید که حق طبیعی فقط با میل و قدرت محدود می‌شود و آن که میل و قدرت مشروط به طبیعت یک فرد خاص است.

در *رسالهٔ سیاست* همین قول تکرار شده است. در آنجا اسپینوزا این نظریه را مورد تأکید قرار می‌دهد که اگر ما دربارهٔ قدرت کلی یا حق طبیعت بحث می‌کنیم، نمی‌توانیم هیچ امتیازی میان امیالی که منشاء آنها عقل است و امیالی که با علل دیگری ایجاد می‌شود تشخیص دهیم: «قلمرو حق طبیعی طبیعت کلی و در نتیجه حق طبیعی هر چیزی به اندازهٔ قدرت آن بسط و گسترش دارد؛ و در نتیجه هر آنچه هر کسی طبق قوانین طبیعت انجام می‌دهد، آن را با عالی‌ترین حق طبیعی انجام می‌دهد و به اندازهٔ قدرت خویش بر طبیعت حق دارد.»[11] انسانها بیشتر با خواهش رهبری می‌شوند تا با عقل. از این رو می‌توان گفت که قدرت و حق طبیعی با میل محدود می‌شود، نه با عقل، طبیعت ما را فقط از چیزی منع می‌کند که بدان میل نداریم و برای کسب یا انجام دادن آن قدرتی نداریم.

چون هر کسی یک سائقه و انگیزهٔ فطری برای حفظ و بقای خویش دارد، بنابراین طبعاً حق دارد که هر وسیله‌ای را که گمان می‌کند او را در حفظ و بقای خویش مدد رساند، اتخاذ کند. و نیز حق دارد که هر کسی را که او را از تحقق بخشیدن به این سائقه فطری بازمی‌دارد، چون دشمن تلقی کند. در واقع چون انسانها به طور کلی بسیار در معرض انفعالات خشم، حسد و نفرت قرار می‌گیرند «طبعاً دشمن یکدیگرند.»[12]

بیان اسپینوزا در *اخلاق*، دایر بر این که عدل و ظلم، طاعت و معصیت «صرفاً مفاهیمی خارجی و عارضی»[13] اند در فصل گذشته نقل شد و اکنون می‌توان آن را در متن مناسب آن دریافت. در حالت طبیعت برای من برداشتن و گرفتن آنچه فکر می‌کنم که

---

۱۰. همانجا. ۱۱. *رسالهٔ سیاست*، ۲، ۴. ۱۲. *رسالهٔ سیاست*، ۲، ۱۴.
۱۳. *اخلاق*، بخش چهارم، قضیهٔ ۳۷، تبصرهٔ ۲.

برای بقا و رفاه من مفید است، «عادلانه» است، «عدالت» به سادگی با خواهش و قدرت سنجیده می‌شود. امّا در اجتماع سازمان‌یافته، حقوق خاصی برای مالکیت و قواعد و ضوابط خاصی برای انتقال اموال وضع می‌شود و با توافق و اجماع عام به اصطلاحات خاصی مثل «عادلانه» و «غیرعادلانه» و «حق» معانی مشخصی داده می‌شود. چنین تعبیراتی اگر بدین نحو، فهمیده شود، «مفاهیمی صرفاً عارضی»اند، و بر خواصّ اعمال به اعتبار خودشان دلالت نمی‌کنند، بلکه بر اعمال به اعتبار رابطهٔ آنها با قواعد و ضوابط مبتنی بر توافق و اجماع دلالت دارد. می‌توان افزود که نیروی الزام‌آور توافق مبتنی بر قدرت اجرای آن است. در حالت طبیعت، کسی که با دیگری توافق کرده است «بالطبع» حق دارد که آن توافق را مستقیماً نقض کند، وقتی که به درست یا خطا فکر می‌کند که چنین کاری به نفع اوست.[۱۴] این نظریه به طور ساده یک مورد اطلاق منطقی نظریهٔ اسپینوزاست مبنی بر این که اگر ما از دیدگاه طبیعت به نحو عام به اشیاء بنگریم، تنها حدود «حق» خواهش و قدرت است.

۲ـ بنیاد جامعهٔ سیاسی

به هر حال، «هر کسی می‌خواهد تا حد امکان با اطمینان‌خاطر و به دور از ترس زندگی کند و مادام که هر کس هر آنچه بخواهد انجام دهد و ادعای عقل تا سطح نفرت و خشم تنزل یابد، چنین امری کاملاً ممتنع است... وقتی که در این‌باره تأمل می‌کنیم که انسانهای بدون یاری متقابل یا بدون یاری عقل ناگزیر باید در نهایت تیره‌بختی زندگی کنند به وضوح متوجه خواهیم شود که انسانها برای هم‌زیستی با حداکثر آرامش‌خاطر و خیر ممکن باید به توافق برسند.»[۱۵] به علاوه، «بدون یاری متقابل بسختی می‌توانند موجبات معیشت را فراهم سازند و ذهن را پرورش دهند.»[۱۶] اگر انسان برای تشکیل یک اجتماع ثابت با دیگران همداستان نشود پیوسته بیم آن هست که قدرت او و حق طبیعی او بی‌اثر گردد. بدین‌گونه می‌توان گفت که حق طبیعی فی‌نفسه متوجه تشکیل یک اجتماع مدنی است. «و اگر به همین جهت بوده است که حکمای مدرسی انسان را یک حیوان اجتماعی نامیده‌اند ـ یعنی بدان جهت که انسانها در حالت طبیعت بسختی می‌توانند

---

۱۴. *رسالهٔ سیاست*، ۱۲،۲۲. ۱۵. *رسالهٔ الهیات و سیاست*، ۱۶.
۱۶. *رسالهٔ سیاست*، ۱۵،۲.

مستقل از یکدیگر باشند ـ هیچ اعتراضی به آنها ندارم.»[۱۷]

بدین‌ترتیب قرارداد اجتماعی مبتنی بر مصلحت شخصی روشن‌بینانه است و محدودیت‌های حیات اجتماعی، به سبب آنکه تهدید کمتری برای رفاه انسان دربر دارد تا مخاطراتی که از حالت طبیعت متوجه انسان است قابل توجیه است. «یکی از قوانین کلی فطرت انسانی این است که هرگز از چیزی که آن را خیر تشخیص می‌دهد، جز به امید کسب خیر بیشتر یا احتراز از شرّ بیشتر، صرف‌نظر نمی‌کند، و نیز هیچ کس هیچ شری را جز به جهت احتراز از شر بیشتر یا کسب خیر بیشتر، تحمل نمی‌کند.»[۱۸] پس هیچ‌کس به قراردادی گردن نمی‌نهد. «بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که قرارداد فقط به سبب سودمندی آن حائز اعتبار می‌شود و بدون آن از خیر انتفاع ساقط می‌شود.»[۱۹]

۳ـ حاکمیّت و حکومت

در انعقاد یک قرارداد اجتماعی افراد حقوق طبیعی خویش را به قدرت حاکمه واگذار می‌کنند و «صاحب قدرت حاکمه، اعم از این که یک یا چند نفر و یا کل اجتماع متشکل سیاسی باشد، دارای این حق حاکم است که همهٔ اوامر دلخواه خود را اعمال کند»[۲۰]. در واقع، انتقال همهٔ قدرت و بنابراین همهٔ حقوق ممتنع است. زیرا اموری هست که بالضروره از طبیعت انسان ناشی می‌شود و نمی‌توان آنها را تبدیل به فرمان مرجع ذی‌قدرت کرد، مثلاً برای حاکم فایده‌ای ندارد که به مردم امر کنند که چیزی را که خوشایند آنهاست دوست نداشته باشند. ولی سوای این‌گونه موارد رعیّت ملزم به اطاعت از اوامر حاکم است. و از طریق عمل به قوانین موضوعهٔ حاکم است که عدالت و بی‌عدالتی پدید می‌آید. «خلافکاری جز تحت سلطه قابل تصور نیست، بنابراین عدل و ظلم هم،... مانند تخلف و اطاعت، به معنای دقیق کلمه ممکن نیست جز تحت سلطه تصور شود.»[۲۱]

اما قصد اسپینوزا موجه‌نشان‌دادن حکومت استبدادی نبوده است. او هم، مانند سِنِکا[۲۲] عقیده داشت که «هیچ کس نمی‌تواند حکم و سلطه یک حاکم مستبد را مدتها

۱۷. رسالهٔ سیاست، ۱۵،۲. ۱۸. رسالهٔ الهیات و سیاست، ۱۶.
۱۹. همانجا. ۲۰. همانجا. ۲۱. رسالهٔ سیاست، ۱۹،۲ و ۲۳.
22. Seneca

حفظ کند.»[۲۳] زیرا اگر حاکم کاملاً از روی هوی و هوس و با استبداد رأی و به طرزی غیرمعقول عمل کند، بالّمال آن چنان مخالفتی ایجاد خواهد کرد که قدرت بر حکومت خویش را از دست می‌دهد. و از کف دادن قدرت حکومت به معنای از دست‌دادن حق حکومت است. پس غیر محتمل است که حاکم، برای حفظ منافع خویش، در اِعمال قدرت از حدود معقول تجاوز کند.

اسپینوزا، در *رسالهٔ سیاست*، سه شکل کلّی «سلطه» یعنی حکومت پادشاهی، حکومت اشراف، و حکومت مردم را مورد بحث قرار می‌دهد. ولی ورود در بحث وی دربارهٔ این موضوع غیر ضروری است. آنچه اهمیت بیشتری دارد اصل کلی اوست دائر بر این که «آن حکومت مشترک‌المنافعی از بیشترین اقتدار و استقلال برخوردار است که بر شالوده عقل استوار باشد و با عقل هدایت شود.»[۲۴] مقصود از اجتماع مدنی «چیزی جز صلح و امنیت زندگی نیست. و بنابراین حکومتی بهترین است که در آن انسانها زندگی خود را در وحدت سپری سازند و قوانین نقض نشود».[۲۵] در *رسالهٔ الهیات و سیاست*، می‌گوید که معقول‌ترین حکومت‌ها آزادترین آنهاست، زیرا آزادانه زیستن «زیستن در وفاق کامل تحت هدایت کامل عقل است.»[۲۶] این‌گونه زندگی به بهترین وجه در حکومت مردم فراهم می‌آید که می‌توان آن را جامعه‌ای تعریف کرد که از همهٔ قدرت خود به طور کلی به بهترین وجه استفاده می‌کند».[۲۷] حکومت مردم «از همه اشکال حکومت طبیعی‌تر و بیش از همه با آزادی فردی همنواست. در آن هیچ کس حق فردی خود را آنچنان به نحو مطلق تفویض نمی‌کنند که دیگر سهمی در کارها نداشته باشد او آن حق را فقط به اکثریت جامعه‌ای که وی یکی از آحاد آن است واگذار می‌کند. بدین‌ترتیب، همهٔ انسانها، چنان که در حالت طبیعت بودند، برابر باقی می‌مانند.»[۲۸] به گفتهٔ اسپینوزا، در حکومت مردم باید، کمتر از اشکال دیگر قانون اساسی، از اوامر نامعقول بیم داشت؛ «زیرا تقریباً غیر ممکن است که اکثریت مردم، خاصه اگر اکثریتی عظیم باشد، در طرح نامعقولی با یکدیگر تبانی کنند. به علاوه، اساس و غایت حکومت مردم پرهیز از خواستهای نامعقول و تا حد امکان آوردن مردم تحت انقیاد عقل است، به

---

۲۳. *رسالهٔ الهیات و سیاست*، ۱۶.
۲۴. همانجا.
۲۵. همانجا.
۲۶. همانجا.
۲۷. همانجا.
۲۸. همانجا.

نحوی که بتوانند در صلح و صفا زندگی کنند.»[۲۹]

۴ـ روابط بین کشورها

اسپینوزا، در بحث از بهترین شکل قانون اساسی به شیوه‌ای لمّی در جای پای پیشینیان خویش نظیر ارسطو گام نهاده است. جستجو در آثار او برای یافتن جهت حقیقی تکامل تاریخی کوششی بی‌حاصل است. آنچه او را در مباحث سیاست از نویسندگان بزرگ یونان و نیز از حکمای مدرسی متمایز می‌کند تأکیدی است که او برای قدرت قائل می‌شود، در حالت طبیعت، حق فقط با قدرت محدود می‌شود و در اجتماع مدنی حاکمیت مبتنی بر قدرت است. در واقع، اعضای یک حکومت مُلزم به اطاعت از قوانین‌اند، امّا دلیل اساسی برای این امر آن است که حاکم قدرت بر اجرا و تنفیذ قوانین را دارد، البته تمام داستان بدینجا ختم نمی‌شود. از جهاتی اسپینوزا واقع‌گرای سیاسی سرسختی بود. اما در عین حال بر وظیفه دولت برای تأمین قالبی که در آن انسانها بتوانند به نحو معقول زندگی کنند تأکید می‌ورزید. او شاید ملاحظه می‌کرد که بیشتر مردم تحت هدایت خواهش‌اند نه عقل، و گویی تضییق غرض اساسی قانون است. امّا مسلماً کمال مطلوب وی آن بود که قانون باید معقول باشد، و همچنین افراد انسانی باید در رفتار خصوصی و در اطاعت خویش از قانون تحت هدایت عقل باشند، نه مقهور ترس. با این همه، مرجعیت سیاسی بر پایه قدرت استوار است، ولو این که این قدرت هرگز مورد سوء استفاده قرار نگیرد. و اگر قدرت زوال یابد، ادعای مرجعیت نیز ناپدید می‌گردد.

اهمیتی که اسپینوزا برای قدرت قائل است به وضوح در نظریه او دربارهٔ روابط میان کشورها آشکار می‌شود. کشورهای مختلف می‌توانند با یکدیگر به توافق برسند، ولی هیچ مرجع ذی‌قدرتی برای اجرا و تنفیذ چنین توافقهایی، چنان که مثلاً در مورد قراردادهای میان افراد یک کشور دیده می‌شود، وجود ندارد. بنابراین، در روابط بین کشورها قدرت و نفع فردی حاکم است، نه قانون. قرارداد بین کشورهای مختلف «تا وقتی معتبر است که اساسِ خطر یا امتیاز آن به قوّت خود باقی است. هیچ‌کس تعهدی به گردن نمی‌گیرد یا ملتزم به رعایت پیمان خود نمی‌شود، مگر آنکه امید به حصول خیری

۲۹. همانجا.

یا بیم از وقوع شری داشته باشد: اگر این اساس برداشته شود، پیمان بر اثر آن بی‌اعتبار می‌شود. تجربه نظایر آن را فراوان نشان داده است.»[۳۰] بنابراین، کشورها در روابط خود با یکدیگر در موضع افرادی‌اند بدون قرارداد اجتماعی و بدون جامعهٔ سازمان‌یافته‌ای که قرارداد آن را به وجود می‌آورد. اسپینوزا در تأیید نظریهٔ خود، متوسل به تجربه می‌شود، و ما برای تصدیق اینکه چنین نظریه‌ای حاکی از واقعیت تاریخی است، کافی است که به مباحث زمان خود بنگریم که در آنها سخن از ضرورت وجود مرجعی بین‌المللی است.

۵ـ آزادی و تساهل

علی‌رغم تأکیدی که اسپینوزا بر قدرت داشت، چنانکه دیدیم کمال مطلوب او زندگی بر مبنای عقل بود و اعتقاد راسخ داشت که یکی از جنبه‌های مهم جامعه‌ای که سامان عقلی یافته تساهل و تسامح دینی است. او هم مانند هابز از جنگها و تفرقه‌های دینی سخت وحشت داشت اما تصور او درباره راه علاج صحیح مسئله با هابز متفاوت بود، زیرا در حالی که هابز، مانند توماس اِراستوس[۳۱] فکر می‌کرد که تنها راه درمان، تسلیم شدن دین به قدرت مدنی است، اسپینوزا بر تساهل و تسامح در معتقدات دینی تأکید می‌کرد. این موقف بالطبع از مبادی فلسفی وی ناشی می‌شد. او تمایز صریحی میان زبان فلسفه و زبان کلام قائل بود. وظیفه علم کلام القاطی معلومات علمی نیست، بلکه بیشتر مجبور کردن مردم به پذیرفتن منش‌ها و کردارهای خاصی است. بنابراین به شرط آن که منش و رفتاری که مجموعه‌ای از معتقدات دینی بالطبع بدان منتهی می‌شود، برای خیر جامعه زیانبار نباشد باید آزادی کامل را درباره کسانی که درصدد استمداد از این مجموعه عقایدند، مجاز دانست، به هنگام بحث درباره آزادی دینی که مردم هلند از آن برخوردار بودند می‌گوید که می‌خواهد نشان دهد که نه تنها این چنین آزادی می‌تواند بدون به مخاطره افکندن آرامش عمومی، اعطا شود، بلکه نیز بدون چنین آزادی‌ای، خداترسی و تقوی نمی‌تواند رشد یابد و آرامش عمومی فراهم نمی‌گردد.»[۳۲] وی نتیجه می‌گیرد که «هر کسی باید مختار باشد تا اصول اعتقادی خود را برای خویش انتخاب کند و ایمان هر

---

۳۰. *رسالهٔ الهیات و سیاست*، ۱۶.

31. Thomas Erastus

۳۲. *رسالهٔ ادبیات و سیاست*، دیباچه.

کس را با ثمره‌های آن می‌توان شناخت»[۳۳]

محفوظ بودن حق داوری، ابراز عواطف و اعتقادات امری است که با هیچ گونه قرارداد اجتماعی نمی‌توان کسی را از آن محروم کرد. هر کسی «به مقتضای حق طبیعی تخلف‌ناپذیر، مالک و مسلط بر افکار خویش است و به هیچ‌وجه نمی‌توان کسی را بدون نتایج فاجعه‌انگیز ملزم ساخت تا بر وفق اوامر قدرت حاکمه سخن بگوید.»[۳۴] به عقیده اسپینوزا «غایت حقیقی حکومت، آزادی است». زیرا «مقصد و مقصود حکومت این نیست که موجودات عاقل را مبدل به درندگان وحشی یا عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی کند بلکه باید آنان را توانا سازد تا نفس و جسم خویش را در منتهای آرامش به‌کمال لایق خود رسانده، خرد آنان را بی‌آنکه در غل و زنجیر باشد بکار گیرد».[۳۵] بنابراین گذشت و تساهل را نباید در حوزه دین محدود کرد. به شرط آن‌که انسان قدرت حاکم را نه به قصد ایجاد آشوب و افروختن آتش فتنه، بلکه از روی تیقّن عقلی مورد انتقاد قرارد هد باید به او آزادی اندیشه و بیان داد. ملاحظهٔ رفاه عمومی آزادی‌بیان را محدود می‌کند؛ آشوب محض. دعوت به طغیان و یا سرپیچی از قانون و اخلال در ارامش مردم، به فتوای عقل جائز نیست. بحث نقادّی خردمندانه همیشه مفید است و ضرری دربرندارد. پایمال کردن آزادی، بازرسی و تفتیش فکر و بیان موجب خسران عظیم است. سرکوب کردن آزادی فکر به هیچ‌وجه جائز نیست. اگر جلوی آزادی‌بیان گرفته شود، نتیجه این خواهد شد که کار ابلهان، چاپلوسان، دورویان و اشخاص بی‌وجدان سامان گیرد. به علاوه «برای پیشرفت در علوم و فنون آزاد، آزادی مطلقاً امری ضروری است.»[۳۶] به بهترین وجه این آزادی را می‌توان در حکومت مردم‌سالاری فراهم ساخت، یعنی «طبیعی‌ترین شکل حکومت» که در آن «هر کسی نظارت قدرت حاکمه را بر اعمال خویش روا می‌دارد، اما نظارت آن را بر قوه داوری و عقل خویش جایز نمی‌شمارد.»[۳۷]

تأکید بر این جنبه از نظریه سیاسی اسپینوزا کمال اهمیت را دارد. زیرا تأکید نامعقول بر آن عناصر نظریه او که بین او و هابز مشترک است به آسانی تصویر نادرستی را در ذهنمان القا می‌کند و این امر را پوشیده می‌دارد که آرمان و کمال مطلوب او زندگی عقلانی است و او هرگز قدرت را برای قدرت نمی‌ستوده است، ولواینکه یقین داشته

---

۳۳. همان.
۳۴. *رسالهٔ ادبیات و سیاست*، ۲۰.
۳۵. همان.
۳۶. همان.
۳۷. همان.

است که قدرت، مهمترین سهم را در حیات سیاسی دارد، و بنا به دلایل و جهات مابعدالطبیعی و روانشناختی حق هم همین است. به علاوه اگرچه اسپینوزا صریحاً به یک وحی الهی مشخص که مبیّن حقایق باشد قائل نبود و بنابراین مقدمات منطقی او با کسانی که معتقد به چنین وحیی بودند تفاوت داشت اما مسئله‌ای را که مورد بحث قرار داده است برای همه یک مسئله حقیقی است.

از یک‌سو ایمان چیزی است که نمی‌توان آن را با اکراه بر دیگران تحمیل کرد و هر گونه کوشش برای تحمیل آن به نتایج سوئی می‌انجامد. از سوی دیگر به نظر اسپینوزا تساهل کامل و نامحدود امری غیرعملی است. هیچ حکومتی نمی‌تواند فی‌المثل تحریک به فتک یا قتل سیاسی و یا تبلیغات افسارگسیخته را برای باورهائی که مستقیماً به جرم و جنایت می‌انجامد، مجاز بشمارد. مسئله اساسی برای اسپینوزا و هم‌چنین برای کسانی که به اعصار بعد از وی تعلق داشتند عبارت از تلفیق بیشترین مقدار آزادی ممکن باتوجه تام به خیر عامّه بود. به سختی می‌توان توقع داشت که همه بر سر مسئله حدود و ثغورِ دقیق تساهل متفق‌القول باشند. به زحمت می‌توان این مسئله را بطور پیشین و بدون توجه به شرایط و قرائن تاریخی حلّ و فصل کرد. مثال روشن برای تبین امر آنست که همه مردمان عاقل موافقند که در زمان جنگ و بحرانهای ملی انواع آزادی می‌تواند به نحوی محدود شود که در زمانهای دیگر نامطلوب است. اما مبادی عامّ دایر بر اینکه حکومتها باید حامی و مدافع آزادی باشند نه نافی آن و اینکه آزادی برای رشد و کمال حقیقی فرهنگ امری ضروری است امروزه همان قدر اعتبار دارد که زمانی که اسپینوزا آن را اعلان کرده بود.

۶ـ تأثیر اسپینوزا و ارزیابیهای مختلف دربارهٔ فلسفهٔ او

دیرزمانی بعد از مرگ اسپینوزا او را غالباً «غیرمعتقد به خدا» می‌نامیدند و اگر اندک توجهی هم به او می‌شد کلاً مورد حمله و اعتراض قرار می‌گرفت. البته دلیل اصلی برای اینکه او را غیرمعتقد قلمداد می‌کردند این بود که خداوند را عین طبیعت مطلق فرض می‌کرد. بسیاری از ستایشگران جدید اسپینوزا اتهام بی‌اعتقادی را با خشم فراوان مورد نفی قرار می‌دهند. اما مسئله را نمی‌توان بسادگی و مسلماً نمی‌توان با استفاده از زبان عاطفی متقابل حل کرد. تنها راه صحیح حلّ و فصل مسئله به شیوه‌ای معقول آنست که

آن معنائی را که با کلمه «خداوند» ملازم است تشخیص دهیم و آن گاه به جزم حکم کنیم که آیا اسپینوزا به منکر وجود خدای موردنظر بوده است یا نه. اما دنبال کردن این خط‌مشی در عمل آنطوری که در بادی امر بنظر می‌آید کاری چندان آسان نیست. می‌توان بنحو معقولی استدلال کرد که اگر مراد از کلمه «خداوند» همان معنائی است که در دین یهود و مسیحیت از آن اراده می‌شود یعنی وجود مطلق متشخصی که متعالی و منزه از عالم طبیعت است، در آن صورت اتهام «عدم اعتقاد به خدا» موّجه می‌نماید. زیرا حق این است که اسپینوزا هستی یک وجود مطلق متشخصی را که متعالی از طبیعت باشد انکار می‌کرد. بنابراین وقتی زندگینامه‌نویس لوتری او بنام جان کولروس[۳۸] درکتاب *زندگی بندیکت اسپینوزا*[۳۹] می‌گوید که فیلسوف «مختار است که از کلمه «خدا» استفاده کند و آن را به معنائی که برای همه مسیحیان ناشناخته است به کار برد و بنابراین نظریه اسپینوزا حکایت از عدم اعتقاد به خدا دارد؛ می‌توان گفت که این حُکم در صورتی صادق است که مُراد از «عدم اعتقاد به خدا» انکار وجود خدا به معنای مُراد در نزد مسیحیان باشد. اما اسپینوزا هم در پاسخ می‌تواند بگوید که او خدا را بعنوان وجود مطلقی که از همه جهات و حیثیات نامتناهی است تعریف کرده است و مسیحیان هم از خداوند وجود نامتناهی را اراده می‌کنند ولواینکه به عقیده اسپینوزا آنان لوازم این تعریف را بدرستی مورد فهم قرار نمی‌دهند. پس او می‌تواند بگوید که مُساوِق قرار دادن خدا و طبیعت مبیّن عدم اعتقاد به خداوند نیست بلکه ناشی از فهم صحیح فحوا و منطوق کلمه خداوندست به شرط آن که خداوند به عنوان وجود مطلقی که از همه جهات نامتناهی است تعریف شود. بازهم این مطلب باقی می‌ماند که مسیحیان، اعم از فیلسوف یا غیرفیلسوف تعالی و تزیه خداوند را مورد اذعان قرار داده، او را مساوق با طبیعت نمی‌دانند؛ اما اگر اصطلاح «خداوند» به آن معنائی فهمیده شود که مسیحیان، اعم از فیلسوف یا غیرفیلسوف، از آن اراده می‌کرده‌اند، در آن صورت می‌توان گفت که اسپینوزا «غیرمعتقد به خدا» بوده است ازین حیث که وجود خدا را به معنای موردنظر مورد انکار قرار می‌داده است. فهم این مسئله دشوار است که چرا اتهام عدم اعتقاد به خدا، با تفسیری که کردیم، باید موجب خشم شود. نویسندگانی که ازین اتهام خشمگین

38. John Colerus 39. Life of Benedict de Spinoza

می‌شوند، محتملاً یا فکرشان متوجه صفات دشنام‌آمیزی است که گاهی بر آن افزوده می‌شود یا اینکه اعتراض آنها متوجه کاربرد کلمه «خدا» منحصراً به معنای مسیحی آن است.

اما اسپینوزا فقط بوسیله متکلمان مورد انتقاد و تحقیر قرار نگرفت بِیْل در فرهنگنامه خود نه تنها اسپینوزا را غیرمعتقد بخداوند معرفی کرد بلکه فلسفه او را نیز به عنوان فلسفه‌ای مهمل و بی‌معنی محکوم ساخت. دیدرو هم در مقاله خود دربارهٔ اسپینوزا در کتاب *دایرة‌المعارف* از همین شیوه پیروی کرد. در واقع فیلسوفان فرانسوی عصر روشنگری به نحو عام هر چند برای اسپینوزا به عنوان یک انسان احترام قائل بودند و از این فرصت که برای معرفی نمونه‌ای از یک متفکر بافضیلت، اما سخت کج‌اندیش و بدآئین پیش آمده بود، شادمان بودند، اما این احترام شامل حال فلسفه او نمی‌شد آنان فلسفه او را چون سفسطه‌ای مبهم و نوعی شعبده‌بازی با تعبیرات و قوانین صوری ریاضی و مابعدالطبیعی تلقی می‌کردند. هیوم اظهار کرده است که «اصل اساسی بی‌اعتقادی اسپینوزا به خداوند» در اصالت وحدت نهفته است و وی آن را «فرضیه‌ای شنیع»[۴۰] خوانده است. اما وقتی هیوم این بیان خویش را با حکم دیگری قرین کرد که «نظریه تجرّد، بساطت و لایتجزا بودن جوهر عاقل عدم اعتقاد حقیقی به خداست و همه آن هیجاناتی را که اسپینوزا در همه جا، بدانها سوءشهرت یافته است، توجیه می‌کند» انسان از وحشت هیوم نسبت به «فرضیه» اسپینوزا احساس نوعی شک می‌کند. اما واضح است که هیوم هم نظریه جوهر متفکر و غیرمادی دکارت و هم نظریه جوهر وحدانی اسپینوزا را غیرمعقول لحاظ می‌کرد.

فلسفه اسپینوزا در حالی که از یکسو بوسیله متکلمان و از سوی دیگر بوسیله فیلسوفان مورد حمله قرار گرفته بود، ظاهراً دیگر ارزش ملاحظه و بررسی جدی را نداشت. اما در طی زمان، فضای اندیشه به سود اسپینوزا گرایش یافت. در سال ۱۷۸۰ لسینگ، گفتگوهای معروف خود را؛ یاکوبی انجام داد و در آنها، ستایش خود را از اسپینوزا و دین خود را نسبت به او ابراز کرد. هِردِر هم اسپینوزا را تحسین می‌کرد و در یک تعبیر بسیار معروف، نوالیس او را به عنوان «انسان مجذوب خداوند» وصف کرده

۴۰. *رسالهٔ طبیعت انسان*، I، ۴، ۵.

است. هاینه به گرمی درباره وی قلمفرسایی کرده، گوته هم، از تأثیر این فیلسوف یهودی در خویش و از آرامش و طمأنینه‌ای که خواندن کتاب اخلاق، در نفس او ایجاد کرده است، و نیز درباره نظر بی‌شائبه‌ای که وی درباره حقیقت داشته، سخن گفته است. به طور کلی رمانتیک‌های آلمان (مُراد من اشاره ضمنی به این مطلب نیست که به نحو اخص می‌توان عنوان رمانتیک را به گوته داد، ولواینکه او می‌توانست عقاید این مکتب را به خوبی بیان کند) گمان می‌کردند که در اسپینوزا یاری دیرآشنا یافته‌اند. برای آنان، با احساسی که برای تمامیّت و تمایلی که به دید شاعرانه و نیمه‌عرفانی نسبت به طبیعت داشتند اسپینوزا، فیلسوفی بود وحدت وجودی که خداوند را در یک تزیه و تعالی دست‌نیافتنی قرار نمی‌داد، بلکه طبیعت را یک تجلی الهی و ظهور تشبیهی و حلولی خداوند می‌دید. فیلسوفان آلمان، مثل شلینگ و هگل، فیلسوفان نهفت رومانتیک، مکتب اسپینوزا را در جریان اصلی فلسفه اروپا، وارد کردند. از نظر هگل، نظام اسپینوزا، مرحله‌ای جامع و مهم در سیر اندیشه اروپا بود. تصور اسپینوزا از خداوند به عنوان جوهر تام و کامل نبود، زیرا خدا را باید به عنوان روح تلقی کرد. اما اتهام عدم اعتقاد به خدا، بی‌اساس بود. هگل عقیده داشت که «فلسفه اسپینوزا را می‌توان به همان اندازه، یا حتی بهتر از آن، مذهب نفی عالم، یا نفی ماسوا نامید، زیرا طبق تعلیمات او، واقعیت مطلق و بقا را نه به عالم که وجود مقید دارد، بلکه به خداوند باید نسبت دارد زیرا فقط اوست که وجود جوهری دارد.»[۴۱] در انگلستان هم کلریج با شور و اشتیاق فراوان از اسپینوزا سخن گفت و شِلی، ترجمه‌ای از رساله الهی ـ سیاسی را آغاز کرد.

در حالی که نقادان اولیه او، وی را غیرمعتقد به خداوند و رومانتیکها او را وحدت وجودی تلقی می‌کردند، گرایش معددی از نویسندگان دوره جدید این است که اسپینوزا را یکی از پیشگامان نظری یک دیدِ کاملاً علمی درباره عالم، معرفی کنند. زیرا او همیشه کوششی بی‌وقفه داشت تا توجیهی طبیعت‌گرایانه از رویدادها را بی‌آنکه به توجیهات فوق طبیعی و متعالی یا مبتنی بر علل عالی متشبث شود، نمایش دهد. آن کسانی که بر این جنبه از اندیشه اسپینوزا تأکید می‌ورزند فراموش نمی‌کنند که او یک عالم مابعدالطبیعه بود و غرض او چیزی جز تبیین «نهائی» عالم نبود. اما آنان گمان می‌کردند

۴۱. *درسهای تاریخ فلسفه*، ترجمه ای.اس. هالدین و اف. اچ. سایمنز. جلد سوم، ص ۲۸۱.

که تصور او از طبیعت به عنوان یک عالم وحدانی که آن را بدون فرض چیزی خارج از طبیعت می‌توان فهمید می‌تواند در عین حال به عنوان یک برنامه عظیم نظری برای پژوهش علمی تلقی شود، ولواینکه روش مورد اقتضای پژوهش علمی همان روشی نیست که اسپینوزا در فلسفه خویش به کار گرفته است. بنابراین از نظر آنان مفهوم اساسی مکتب اسپینوزا مفهوم طبیعت از حیث یک نظام است که می‌تواند مورد تحقیق علمی واقع شود. اینان، تفسیر هگل از اسپینوزا را به کنار می‌نهند. و شاید بتوان گفت که بار دیگر تفسیر غیرمعتقدانه به خداوند، مجال ظهور می‌یابد به شرط آن که بخاطر داشته باشیم که اگر این نویسندگان کلمه «عدم اعتقاد به خدا» را در این متن به کار برده‌اند، این کلمه آن لحن توهین‌آمیزی را که برای اولین نقادان کلامی اسپینوزا داشت، واجد نبود.

دشوار می‌توان گفت که دقیقاً در هر یک از این تفسیرها تا چه حد حقیقت نهفته است. قرائت روح و جو نهضت رومانتیک در تفکر اسپینوزا مسلماً صحیح نیست و اگر انسان مجبور شود که بین تفسیر رومانتیکی و تفسیر طبیعت‌گرایانه، یکی را اختیار کند، مسلماً اختیار این یک ارجح است معهذا، اگرچه تفکر اسپینوزا ظاهراً از خاستگاه یهودی خود دور شده و در جهت یک اصالت وحدت طبیعت‌گرایانه، حرکت کرده است، نظریات او دربارهٔ الوهیت نامتناهی و صفات ناشناخته الهی، حاکی از این است که مبادی دینی تفکر او، بوسیله تطور بعدی فکر او محو نشده است. به علاوه باید در نظر داشته باشیم که اسپینوزا فقط به جستجوی روابط علی و معلولی و تبیین یک سلسله از علل مستکفی بالذات علاقه نداشت. بی‌جهت عنوان کتاب اصلی او، *اخلاق* نبود؛ اوجداً شوق حصول آرامش حقیقی ذهن و رهائی از اسارت شهوات را در سر داشت. در عبارت معروفی در آغاز *رساله درباره اصلاح فاهمه*، درباره تجربه خویش از عبث و واهی بودن ثروت، شهرت و لذت و نیز از جستجوی سعادت قصوی و خیر اعلا سخن گفته است. زیرا «فقط عشق به چیزی ازلی و نامتناهی می‌تواند ذهن را بالذت ارضا نماید و آن را از هر گونه درد و رنج فارغ کند؛ این امری است عظیم که باید در اشتیاق آن بود و باید با همه توش و توان آن را طلب کرد.»[۴۲] هم‌چنین می‌گوید «آرزوی من این است که همه علوم را در یک جهت یا به سوی یک غایت سوق دهم، یعنی حصول بیشترین کمال

---

۴۲. *رساله دربارهٔ اصلاح فاهمه*، I، ۱۰.

ممکن برای انسان؛ بنابراین هر چیزی که در دانشها مؤدّی به این غایت نباشد، باید آن را به عنوان امری بی‌فایده ردّ کرد، یعنی در یک کلمه، همه مساعی و افکارمان باید متوجه همین یک غایت باشد.»[۴۳] در نامه‌ای بهٔ فان بلاینبرگ می‌گوید: «در ضمن می‌دانم (و این معرفت موجب حداعلای رضایت خاطر و آرامش ذهن من است) که همه چیز با قدرت و مشیت لایتغیر وجودی که کمال مطلق است به وقوع می‌پیوندد.»[۴۴]

اما نباید به خود اجازه دهیم که استفاده از تعبیراتی چون «عشق عقلانی خداوند» ما را طوری وسوسه کند که اسپینوزا را به گونه‌ای تفسیر کنیم که انگار یک عارف دینی مثل مایستر اکهارت است. در واقع هنگام تفسیر اسپینوزا تذکر این مطلب لازم است که اصطلاحات و تعبیرات او باید در قالب تعریفات او و نه به معنائی که در عرف عام رایج است مورد فهم قرار گیرد. در فلسفه اسپینوزا تعبیرات همه یک معنای اصطلاحی خاص دارند که با آن معنائی که ما ذاتاً و با صرافت طبع به آنها می‌دهیم تفاوت د ارند. این تصور که فلسفه اسپینوزا، فلسفه‌ای از نوع عرفان دینی است وقتی ناشی می‌شود که انسان در نادیده گرفتن تعریفات او و از تعبیراتی مثل «خدا» و «عشق» و سهمی که نظام کلی او در تبیین این تعریفات دارد، اصرار می‌ورزد.

---

۴۳. *رساله دربارهٔ اصلاح فاهمه*، ۲، ۱۶.

۴۴. *نامهٔ* ۲۱.

فصل پانزدهم

لایب‌نیتس (۱)

۱ـ زندگی

گوتفرید ویلهم لایب‌نیتس[1] در سال ۱۶۴۶ در لایپزیک به دنیا آمد. پدرش استاد فلسفهٔ اخلاق در دانشگاه بود. در حالی که از نبوغ سرشاری برخوردار بود، زبان یونانی و حکمت مدرسی را در کودکی فراگرفت و در حدود سیزده سالگی دربارهٔ خود می‌گوید که به همان سهولت آثار سوارث[2] را مطالعه می‌کرده است که مردم عادی داستانهای تخیّلی می‌خوانند. در پانزده سالگی وارد دانشگاه شد و تحت نظر جیمز توماسیوس[3] به تحصیل پرداخت. چون با متفکران «جدیدی» مانند بیکن، هابز، گاسندی، دکارت، کپلر، گالیله، آشنا شد، در آنها نمونه‌هایی از «فلسفهٔ برتر» را یافت. بنابر یادداشتهای او، در حین قدم زدن با خود حدیث نفس می‌کرد که آیا نظریهٔ صور نوعیه و علل غایی ارسطو را در فلسفهٔ خویش حفظ کند، یا اینکه به جای آن نظریهٔ مکانیسم را بپذیرد. سرانجام نظریه مکانیسم غالب آمد، هر چند وی بعداً سعی می‌کرد که عناصر ارسطویی را با نظریات جدید تلفیق کند. در واقع تأثیر مطالعات اولیهٔ او دربارهٔ حکمیت ارسطویی و حکومت مدرسی در آثار بعدی او آشکار است؛ لایب‌نیتس، در میان همهٔ فیلسوفان دورهٔ

---

1. Gottfried Wilhelm Leibniz
2. Suárez
3. James Thomasius

«جدید» پیش از کانت،[4] محتملاً واجد وسیع‌ترین و جامعترین شناخت درباره حکمای مدرسی است. مسلماً وی به مراتب بیشتر از اسپینوزا با آراء حکمای مدرسی آشنایی داشت، و موضوع پایان‌نامهٔ لیسانس او،(۱۶۶۳) در باره «اصل تشخّص»[5] تحت تأثیر حکمت مدرسی نوشته شد، هر چند متأثر از مذهب اصالت تسمیه[6] بود.

لایب‌نیتس در سال ۱۶۶۳ به ینا[7] رفت و در آنجا ریاضیات را نزد ارهارد وایگل[8] تحصیل کرد. سپس خود را وقف مطالعه علم حقوق کرد و در سال ۱۶۶۷ موفق به اخذ درجهٔ دکتری در علم حقوق از دانشگاه آلتدورف گردید. وی به بهانهٔ اینکه مقاصد دیگری دارد از قبول شغل استادی در دانشگاه آلتدورف[9] امتناع کرد. پس از آنکه شاغل مقام در دربار برگزینندهٔ ماینتس[10] گردید، در سال ۱۶۷۲ برای انجام دادن یک مأموریت سیاسی به پاریس فرستاده شد و در آنجا باکسانی مانند مالبرانش و آرنو آشنایی یافت.

در سال ۱۶۷۳ به انگلستان سفر کرد و در آنجا با بویل[11] و الدنبرگ[12] دیدار کرد. پس از مراجعت به پاریس تا سال ۱۶۷۶ در آنجا ماند و آخرین سال اقامت او در این شهر به سبب توفیق او در کشف حساب بینهایت فرد شهرت دارد. هر چند لایب نیتس از این امر واقف نبود، بیش از وی نیوتن در بارهٔ همین موضوع مطالبی نوشته بود ولی نیوتن در انتشار نتایج تحقیقات خویش اهمال می‌ورزید و تا سال ۱۶۸۷ آنها را منتشر نساخت، در حالی که لایب‌نیتس حاصل مطالعات خویش را در سال ۱۶۸۴ منتشر کرد. به همین جهت بحث و جدال بیحاصلی دربارهٔ حق اولویت در کشف آن، میان آن دو روی داد.

لایب نیتس در راه بازگشت به آلمان با اسپینوزا ملاقات کرد. او قبلاً با اسپینوزا مکاتبه داشت و در مورد فلسفهٔ وی به غایت کنجکاو بود. روابط دقیق میان لایب‌نیتس و اسپینوزا چندان روشن نیست. لایب‌نیتس از نظریات اسپینوزا پیوسته انتقاد می‌کرد و هنگامی که آثار اسپینوزا را که پس از مرگ وی انتشار یافت مطالعه کرد، با نشان دادن اینکه فلسفهٔ اسپینوزا نتیجه منطقی فلسفه دکارت است، کوششهای مداوم برای تقریب آراء او با آراء دکارت به کار برد. به نظر لایب نیتس، فلسفهٔ دکارت از طریق مکتب اسپینوزا به الحاد منجر می‌شود. از طرف دیگر واضح است که کنجکاوی بیش از حد

4. Kant
5. Principle of individuation
6. nominalism
7. Jena
8. Erhard Weigel
9. Altdorf
10. Elector of Mainz
11. Boyle
12. Oldenburg

لایب نیتس در امور عقلی در او علاقهٔ شدیدی به آراء اسپینوزا ایجاد کرد و آنها را، ولواینکه مطالعهٔ عمیقی دربارهٔ آنها نداشت، مهیج می‌یافت. به علاوه، بعضی با توجه به شخصیت سیاسی لایب‌نیتس، حتماً این نظریه را مطرح کرده‌اند که انتقاد شدید او از آراء اسپینوزا تا حدی ملهم از میل او به حفظ شهرت و مقبولیت در نزد عوام بوده است. ولی هر چند لایب‌نیتس سیاستمدار، درباری و دنیادار بوده، که مسلماً اسپینوزا اینچنین نبوده است، و هر چند به تکریم حامیان گوناگون و آشنایان متشخص خود نظر داشته است، ولی به گمان من هیچ دلیل موجهی برای قبول این قول که مخالفت او با آراء اسپینوزا غیرصادقانه و ریاکارانه بوده است در دست نیست. وقتی که او آراء اسپینوزا را مورد مطالعه قرار می‌داد قبلاً به برخی از آراء عمدهٔ فلسفه خویش دست یافته بود و هر چند قرابتهای خاصی میان فلسفهٔ آن دو توجه او را به خود جلب می‌کرد، ولی اختلاف میان موقف فلسفی آن دو آنچنان وسیع بود که محتملاً باعث گردید که به نحو صریح انصراف خویش را از آراء اسپینوزا اعلام دارد.

لایب نیتس به جهت ارتباط با خاندان سلطنتی هانوور[13] ناخواسته خویشتن را با تألیف تاریخ این خاندان یعنی خاندان برونسویک[14] درگیر ساخت. ولی علایق و فعالیتهای او متنوع بود. در سال ۱۶۸۲ مجلهٔ *نامهٔ دانشوران*[15] را در لایپزیک تأسیس کرد و در سال ۱۷۰۰ نخستین رئیس انجمن علوم در برلن شد که بعداً عنوان آکادمی پروس را یافت. علاوه بر علاقهٔ به تأسیس انجمنهای علمی، خود را با مسئلهٔ متحد ساختن مذاهب و نحل مختلف مسیحی مشغول می‌داشت. در آغاز، درصدد یافتن وجه مشترکی میان دو مذهب کاتولیک و پروتستان برآمد. ولی بعداً، هنگامی که دریافت که مشکلات کار بیش از آن است که پیش‌بینی کرد بود، بار دیگر بدون موفقیت سعی کرد تا راه را برای وحدت پیروان کالون[16] و لوتر[17] فراهم سازد. از اغراض دیگر او طرحی برای ائتلاف میان دول مسیحی و تشکیل نوعی اروپای متحد بود. پس از آنکه در جلب توجه لوئی چهاردهم،[18] پادشاه فرانسه، با ناکامی مواجه شد در سال ۱۷۱۱ تزار روس پتر کبیر[19] را مخاطب خویش ساخت. وی همچنین سعی می‌کرد که ائتلافی میان تزار و امپراطور ایجاد کند. اما

13. Hanover
14. Brunswick
15. *Acta eruditorum*
16. Calvin
17. Luther
18. Louis XIV
19. Tsar Peter the Great

نقشه‌های او برای تشویق پادشاهان مسیحی به ترک مخاصمات و پیوستن به ائتلاف بر ضدّ عالم غیرمسیحی، مانند طرحهای او برای وحدت مجدد مذاهب مسیحی، عقیم ماند. و نیز می‌توان گفت که لایب نیتس، نسبت به شرق دور که اطلاعاتی دربارهٔ آن بتدریج در اروپا رواج می‌یافت علاقه شدیدی نشان می‌داد و از مبلّغان یسوعی در چین در باره مشاجرهٔ مربوط به شعائر دینی بسختی دفاع می‌کرد.

لایب نیتس یکی از برجسته‌ترین مردان روزگار خویش بود و از حمایت بسیاری از افراد برجسته برخوردار بود. ولی سالهای آخر عمر او به سبب بی‌اعتنایی که نسبت به او روا داشتند به تلخی گرایید و در سالِ ۱۷۱۴ که برگزینندهٔ هانوور جورج اول، پادشاه انگلستان شد، لایب نیتس برای ملازمت او به لندن انتخاب نشد. مرگ او، به سال ۱۷۱۶، حتی در آکادمیی که او در برلن تأسیس کرده بود، مورد بی‌توجهی قرار گرفت و آکادمی فرانسه تنها مجمع علمیی بود که یاد او را گرامی داشت.

۲ـ صناعت ترکیبی و نظریهٔ هماهنگی

در برابر این زمینهٔ فعالیت متنوع و علایق چندجانبه است که انسان باید زندگی لایب‌نیتس را به عنوان نویسنده‌ای فلسفی مورد ملاحظه قرار دهد. البته تاریخ او دربارهٔ خانواده برونسویک در یک مقوله جداگانه‌ای قرار می‌گیرد. این کتاب که در سال ۱۶۹۲ طرح شده و بطور منقطع و گسسته تا مرگ او ادامه داشته است هر چند هرگز به اتمام نرسیده است ولی تا سال ۱۸۴۳-۱۸۴۵ منتشر نشده است. میان آثار فلسفی او و علاقه‌ای در تأسیس انجمن‌های علمی و وحدت بخشیدن به جوامع مسیحی و توسعه اتحاد میان کشورهای مسیحی ارتباط نزدیکتری از آنچه در بادی او به نظر می‌رسد وجود دارد.

برای درک این ارتباط لازم است که سهمی را که نظریهٔ هماهنگی و تناسب کلی در تفکر لایب‌نیتس دارد در مد نظر داشته باشیم. نظریهٔ عالم به عنوان یک نظام هماهنگ که در آن در عین حال وحدت و کثرت، هماهنگی و تفصیل اجزاء وجود دارد، ظاهراً یک تفکر عمده و محتملاً تنها تصور عمدهٔ تفکر لایب‌نیتس از همان عنفوان زندگی او بوده است. مثلاً لایب‌نیتس، هنگامی که بیست و سه ساله بوده است، در نامه‌ای که در سال ۱۶۶۹ به توماسیوس نوشته است بعد از ذکر اقوالی مانند اینکه «طبیعت هیچ چیز را به

عبث انجام نمی‌دهد» و «هر چیزی از زوال و فساد خود احتراز می‌کند» خاطرنشان می‌کند که: «ولی چون واقعاً هیچ گونه حکمت و میلی در طبیعت وجود ندارد و نظام زیبای آن از این امر ناشی می‌شود که طبیعت ساعت خدا(horologiom Dei)ست»[۲۰] همچنین لایب نیتس در نامه‌ای که در سال ۱۶۷۱ به وِدِرکوپف[۲۱] می‌نویسد تأکید می‌کند که خداوند آنچه را که بیش از همه هماهنگی دارد را اراده می‌کند. تصور جهان به عنوان یک هماهنگی کلی در آثار فیلسوفان رنسانس از قبیل نیکولای کوزایی[۲۲] و جوردانو برونو[۲۳] اهمیت خاصی داشته است و نیز به وسیله کپلر[۲۴] و جان هنری بِستِر فلد[۲۵] که لایب نیتس در کتاب *دربارهٔ صناعت ترکیبی* (۱۶۶۶) از وی با تحسین و احترام یاد می‌کند مورد تأکید قرار گرفته است. او این نظریه را بعداً بر حسب نظریه جواهر فرد خویش (مونادها) بسط داد ولی مدتها پیش از نوشتن کتاب *مونادولوژی*[۲۶] این نظریه در ذهن او وجود داشته است.

لایب نیتس در کتاب *صناعات ترکیبی* بسط و گسترش روشی را که به وسیلهٔ آثار ریمون اول[۲۷] از متفکران فرقه فرانسیسیان در قرون وسطی شده و نیز به وسیله ریاضی‌دانان و فیلسوفان عصر جدید عنوان شده بود، مطرح ساخت. او پیش از هر چیز تحلیل تعبیرات معقّد و مرکب را به تعبیرات بسیط پیش‌بینی کرد. «تحلیل بدین‌گونه است: تعبیر مفروضی را به اجزاء صوری آن تجزیه، یعنی تعریف می‌کنیم. آنگاه این اجزاء را به اجزاء خاص خود تحلیل می‌کنیم و یا تعاریفی از حدودِ تعریف (اول) بدست می‌دهیم تا اینکه بالاخره، به اجزاء بسیط یا حدود غیرقابل تعریف می‌رسیم.»[۲۸]

این حدود بسیط یا غیرقابل تعریف الفبای فکر انسانی را تشکیل می‌دهد. زیرا همچنان‌که همهٔ کلمات و عبارات ترکیباتی از حروف الفباست همچنان نیز می‌توان قضایا را حاصل ترکیب حدود بسیط یا غیرقابل تعریف لحاظ کرد. مرحلهٔ دوم در طرح

---

۲۰. گرهارد، ۲۵،۱. «گرهارد» ارجاع به کتاب *آثار فلسفی* گ.و. لایب نیتس (۷ جلد، ۱۸۷۵-۱۸۹۰) چاپ C.I. Gerhardt است، و «دانکن» ارجاع به کتاب *آثار فلسفی لایب‌نیتس* (۱۸۹۰) چاپ G.M. Duncan که تنها منتخبی از آثار لایب نیتس است.

21. Wedderkopf 22. Nicholas of Cusa 23. Giordano Bruno
24. Kepler 25. John Henry Bisterfeld 26. *Monadology*
27. Raymond Lull

۲۸. در *صناعات ترکیبی*، ۶۴؛ گرهارد، ۴، ۶۴-۶۵.

لایب‌نیتس عبارت است از نشان دادن این حدود غیرقابل تعریف به وسیلهٔ علائم یا نهادهای ریاضی است. پس اگر بتوان روش درست ترکیب این علائم و نمادها را یافت آنگاه منطق لمّی و استنتاجی کشف حقایق را به وجود آورده‌ایم که نه تنها برای اثبات حقایقی که قبلاً بر ما معلوم بوده است، بلکه همچنین برای کشف حقایق جدید نیز مفید است.

لایب‌نیتس گمان نمی‌کرد که بتوان همهٔ حقایق را به روش لمّی استنتاج کرد: قضایای محکمی وجود دارد که نمی‌توان آنها را به شیوهٔ لمّی استنتاج کرد. مثلاً اینکه اوگوستوس[۲۹] امپراطور روم بوده و یا اینکه حضرت مسیح در بیت‌اللحم به دنیا آمده است حقایقی است که با پژوهش‌های تاریخی و نه با استنتاج منطقی از تعاریف بر ما معلوم است، علاوه بر این قبیل احکام و قضایای خاصّ تاریخی، قضایای کلی و عامی نیز وجود دارد که صدق آنها با مشاهده واسکرا و نه با استنتاج لمّی بر ما معلوم است. صدق آنها نه بر ذات اشیاء بلکه بر وجود آنها مبتنی است. وگویی صدق آنها مبتنی بر بخت و اتفاق است، من بعداً به مسئلهٔ امتیازی که لایب‌نیتس میان قضایای ممکن و ضروری قائل شده است بازخواهم گشت. فعلاً توجه به این امر کافی است که او قائل به چنین تمایزی بوده است. ولی فهم این امر اهمیت دارد که قصد او از این قضیه که *مطلب حقیقت مبتنی بر ذوات اشیاء است*. صرفاً قضایای منطق صوری و ریاضیات محض نبوده است. کمال مطلوب او در منطق استنتاجی علمی مسلّماً مرهون تأثیر ریاضیات بوده است که می‌توان آن را در تفکر دیگر فیلسوفان عقلی مذهب آن دوره به خوبی ملاحظه کرد. ولی مانند آنها گمان می‌کرد که روش استنتاجی را می‌توان برای بسط و گسترش نظام قضایای حقیقی در حوزه‌های دیگر، غیر از منطق و ریاضیات، مورد استفاده قرار داد. او منطق نمادی را به شکل کلی، پیش‌بینی کرد. ولی بسط نظام منطق و ریاضیات محض فقط یک جنبه از طرح کلی وی بوده است. وی گمان می‌کرد که می‌توان روش لمّی را در بسط و گسترش مفاهیم اساسی و حقایق مابعدالطبیعه علم طبیعت، فقه یا حقوق و حتی در علم الهیات مورد استفاده قرار داد. کشف علائم و نمادهای ریاضی مناسب ممکن بود زبان عام یا یک الفبای عامّی را فراهم آورد و با استفاده از این زبان عام در شعب و فنون

29. Augustus

مختلف علم ممکن بود معرفت انسان به طور نامشخص و نامحدودی قابل بسط و گسترش باشد به نحوی که درست مانند ریاضیات محض، هیچ مجالی برای نظریات متخاصم باقی نماند.

بدین‌گونه لایب نیتس رؤیای یک علم کلی را در سر می‌پروراند که منطق و ریاضیات فقط جزئی از آن بودند. و بیشتر، به جهت عقیدهٔ راسخ به این که عالم نظام هماهنگی را تشکیل می‌دهد، بر آن شد که دامنه و قلمرو روش استنتاجی (برهانی) را به ماورای حدود منطق صوری و ریاضیات محض بسط دهد. در کتاب در *صناعت ترکیبی* توجه خواننده را به نظریهٔ بیسترفلد دائر بر ارتباط ذاتی میان همهٔ موجودات جلب می‌کند. نظام استنتاجی منطق یا ریاضیات بیان یا مثالی از این حقیقت کلی است که عالم یک نظام است. بنابراین، علم استنتاجی مابعدالطبیعه، یعنی یک علم وجود، ممکن است.

این واقعیت که اجرای طرح عظیم لایب‌نیتس تجزیه حقایق مرکب را به حقایق بسیط، و حدود قابل تعریف را به حدود غیرقابل تعریف، فرض می‌کند، به تبیین علاقهٔ او به تأسیس انجمن‌های علمی کمک می‌کند. زیرا وی تصور یک دایرةالمعارف جامع دانش بشری را که بتوان مفاهیم بسیط و بنیادی را از آن اقتباس کرد، در سر داشت. امید آن داشت که استفاده از کمک انجمن‌های علمی و فرهنگستانها تحقق یافتن این امر را ممکن سازد. و نیز امیدوار بود که فرقه‌های دینی، خاصه یسوعیان، وی را در تأسیس این دایرةالمعارف مورد نظر یاری نمایند.

رؤیای منطقی لایب‌نیتس نیز مبین موقفی است که در قبال موضوع اتّحاد عالم مسیحیت اتخاذ کرده است. زیرا فکر می‌کرد که استنتاج تعدادی از قضایای اساسی در علم الهیات که مورد توافق همهٔ فرقه‌ها و نحله‌ها باشد میسر است. وی عملاً هرگز کوششی برای تفصیل و اجرای این طرح به عمل نیاورد. امّا در کتاب *نظام الهیات*[30] خویش (۱۶۸۶) در صدد آن برآمد تا زمینهٔ مشترکی را که مورد توافق دو فرقه کاتولیک و پروتستان باشد جستجو کند. البته آرمان توافق و هماهنگی در نظر وی بسی اساسی‌تر از نظریهٔ استنتاج منطقی نوعی عالی‌ترین عامل مشترک در میان فرقه‌های مسیحی بود.

این آرمان هماهنگی نیز در رؤیای وحدت همهٔ شاهزادگان مسیحی جلوه‌گر می‌شود

---

30. *Systema Theologicum*

و نیز در نظریهٔ وی دربارهٔ سیر فلسفه رخ می‌نماید. تاریخ فلسفه از نظر وی فلسفهٔ جاویدان یا حکمت خالده‌ای است. ممکن است متفکری بر یک جنبهٔ واقعیت یا یک حقیقت تأکید کند و جانشین وی جنبه‌ای دیگر یا حقیقتی دیگر را مورد تأکید قرار دهد. ولی در همهٔ نظامهای فلسفی بهره‌ای از حقیقت وجود دارد. وی فکر می‌کرد که اکثر مکاتب فلسفی در بخش اعظم آنچه مورد اذعان قرار می‌دهند بر حق و در بخش اعظم آنچه مورد انکار قرار می‌دهند بر خطا هستند. مثلاً قائلان به مکانیسم یا علل ماشینی در قول به این که علیت فاعلی مکانیکی وجود دارد بر صواب‌اند، امّا در انکار این که علیت مکانیکی در خدمت علت غائی و مؤدّی به آن باشد راه خطا پیموده‌اند. هم در قول به علل مکانیکی و هم در قول به علل غائی حقیقتی نهفته است.

۳ـ آثار

انتشار پژوهش دربارهٔ *فاهمهٔ انسانی*[31] لاک،[32] و حملهٔ آن به نظریهٔ تصورات فطری لایب‌نیتس را بر آن داشت تا میان سالهای ۱۷۰۱ تا ۱۷۰۹، پاسخی مفصل به آن بدهد. این اثر به طور کامل اتمام نیافت و انتشار آن به جهات مختلف به تعویق افتاد. و در سال ۱۷۶۵ پس از مرگ وی تحت عنوان *پژوهش‌های جدید دربارهٔ فاهمه انسانی*،[33] نشر یافت. تنها اثر عظیم دیگر لایب‌نیتس *پژوهش‌هایی در عدل الهی*[34] اوست. این اثر پاسخی منظم به مقاله بیل تحت عنوان (Rorasius) در *فرهنگ تاریخی و انتقادی* وی است که در سال ۱۷۱۰ انتشار یافت.

فلسفهٔ لایب نیتس، یعنی آنچه گاهی «فلسفهٔ عام» او نامیده می‌شود در هیچ کتاب یا مجلّد عظیمی به‌طور منظم تبیین نشده است. و باید آن را در نامه‌ها، در مقالات، در مجلات ادواری و در آثار کوچکی از قبیل *گفتار در مابعدالطبیعه*[35] (۱۶۸۶) که آن برای آرنو فرستاد، و نیز *نظام جدید طبیعت و تأثیر متقابل جواهر*[36] (۱۶۹۵)، *مبادی طبیعت و فیض الهی*[37] (۱۷۱۴) و *مونادولوژی* (۱۷۱۴) که آن برای شاهزادهٔ اوژن ساووایی تألیف

31. *An Essay Concerning Human Understanding*
32. Lock
33. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*
34. *Essais de Théodicée*
35. *Discours de Métaphysique*
36. *systeme Mouveaux de la nature et de la communication des Substances*
37. *Principes de la nature et de la grâce*

کرده است، جستجو کرد. امّا توده عظیمی از دستنوشته‌های خویش را که تا دوره نسبتاً اخیر، انتشار نیافته، به جای گذاشته است. در سال ۱۹۰۳ ل کوتورا[۳۸] مجموعهٔ مهم او *آثار کوچک و قطعات چاپ نشده* را انتشار داد و در سال ۱۹۱۳، *رسائل لایب‌نیتس، مبادی فلسفه رمزی، دربارهٔ مجموعهٔ اشیاء*، در شهر کازان،[۳۹] به تصحیح و تنقیح یا گودینسکی[۴۰] منتشر شد. چاپ کامل آثار لایب‌نیتس، من‌جمله همهٔ نامه‌های موجود، که در سال ۱۹۲۳ به اهتمام فرهنگستان علوم پروس آغاز شد، قرار بود شامل چهل جلد باشد. اما متأسفانه وقایع سیاسی موجب کُندی در ادامهٔ این طرح عظیم گردید.

۴ـ تفسیرهای مختلف دربارهٔ تفّکر لایب نیتس

بیشتر فلسفه‌ها منشأ تفسیرهای کاملاً متفاوتی گشته است. در مورد لایب‌نیتس اختلافات فاحشی وجود داشته است، مثلاً بنا به عقیدهٔ کوتورا و برتراندراسل،[۴۱] انتشار یادداشتهای لایب‌نیتس نشان داده است که فلسفهٔ مابعدالطبیعی او مبتنی بر بررسی‌های منطقی اوست. فی‌المثل نظریهٔ جواهر فرد او با تحلیل موضوع و محمول قضایا ارتباط نزدیک دارد. از طرف دیگر تعارضات و تناقضاتی در تفکر وی وجود دارد، خاصّه علم اخلاق و الهیات او با مقدمات منطقی وی ناسازگار است. به عقیده برتراندراسل، تبیین مطلب این است که لایب‌نیتس به تحسین و تمجید و حفظ وجهه و شهرت خویش نزد عوام نظر داشته و از اخذ نتایج منطقی از مقدمات خویش سرباز زده است. «به همین جهت، بهترین اجزاء فلسفه او بیشتر از همه انتزاعی است. و بدترین آنها، قسمت‌هایی است که ارتباط نزدیکی با زندگی انسان دارد.»[۴۲] در واقع لردراسل در قائل شدن به امتیاز صریحی میان «فلسفهٔ عامیانه» لایب‌نیتس و «تعالیم باطنی» او درنگ نکرده است.[۴۳]

به هر جهت ژان باروزی[۴۴] در کتاب خود *لایب‌نیتس و سازمان دینی زمین طبق اسناد منتشر نشده*، قائل است به این که لایب نیتس اولاً و بالذات متفکری با صبغهٔ فکر دینی بوده و شوق عظمت و جلال خداوند بیش از هر چیز به او روح و نشاط می‌بخشیده

---

38. L. Couturat 39. Kazan 40. Jagodinsky
41. Bertrand Russell

۴۲. *شرحی انتقادی دربارهٔ فلسفهٔ لایب‌نیتس*، ص ۲۰۲.
۴۳. *تاریخ فلسفهٔ غرب*، ص ۶۰۶ و ۶۱۳.

44. Jean Baruzi

است. تفسیر دیگری مربوط به کونوفیشر[۴۵] است که در لایب‌نیتس تجسم عمدهٔ روح نهضت روشنگری را جلوه‌گر می‌دیده است.

لایب‌نیتس در خویشتن جنبه‌های مختلف عصر عقل را تلفیق کرده است و در طرحهای وی برای وحدت مجدد عالم مسیحیت و نیز برای اتحاد سیاسی دول مسیحی می‌توانیم مظهری از نظرگاه روشنگری عقلی را، که متمایز از تعصب و فرقه‌گرایی و ملیت‌گرایی تنگ‌نظرانه است، مشاهده کنیم. همچنین در نظر ویندلباند[۴۶] و همچنین لایب‌نیتس، برای متفکر ایدئالیست ایتالیایی، گویدو رودجیرو،[۴۷] اساساً پیشرو کانت محسوب می‌شود.

لایب‌نیتس در *مقالات جدید* این عقیده را ابراز داشته است که حیات نفس متعالی از قلمرو آگاهی متمایز و یا شعور واضح است و او نظریهٔ وحدت عمیق دو قوه حساسّه و فاهمه را که اصحاب عقل در دورهٔ روشنگری با شدت و حِدّت غیرمنتظری از یکدیگر مجزا و منفک کرده بودند از پیش ترسیم کرده است. در این امر وی هِردِر[۴۸] را تحت تأثیر قرار داده است. مهمتر از این تأثیر دیگر آثار لایب نیتس بود. او متفکری کم از کانت نبوده است که متعهد شده است که تعالیم *مقالات جدید* را به صورت یک نظام معرفت‌شناختی بنا کند.»[۴۹] از سوی دیگر لوئی داویه[۵۰] در کتاب لایب‌نیتس مورخ بر فعالیت تاریخی لایب‌نیتس و زحماتی که در امکنه مختلف ـ مثلاً در وین و ایتالیا ـ برای گردآوری موادی برای کتاب تاریخ خاندان برونشویگ متحمل شده است، تأکید کرده است.

این که همهٔ این وجوه تفسیر مقرون به صحت و حقیقت است نیازی به گفتن ندارد. زیرا اگر هر یک از آنها اساسی در واقعیت نداشت از طرف صاحبان آنها به طور جدی مطرح نمی‌شد. مثلاً این امر که ارتباط بسیار نزدیکی میان پژوهشهای منطق لایب‌نیتس و مابعدالطبیعهٔ او وجود دارد بی‌شک درست است. و نیز درست است که او تأملاتی بر کاغذ آورده است که نشان می‌دهد که او از واکنشهای محتمل به نتایج اندیشه‌هایی که او

---

45. Kuno Fischer 46. Windelband 47. Guido Ruggiero
48. Herder

۴۹. ویندلباند، *تاریخ فلسفه* (ترجمه J.H.Hufts)، ص ۴۶۵.

50. Louis Davillé

در حال بسط آنها بوده است، در صورت نشر آنها بیمناک بوده است. از طرف دیگر هر چند تصویر و ترسیم چهرهٔ لایب‌نیتس به عنوان یک شخصیت دینی بسیار عمیق خالی از اغراق نیست، هیچ دلیلی در دست نیست که فکر کنیم که آثار اخلاقی و دینی او صادقانه نبوده است و یا اینکه او هیچ علاقهٔ بی‌شائبه‌ای نسبت به تحقق بخشیدن وحدت دینی یا سیاسی نداشته است. و نیز قابل انکار نیست که لایب‌نیتس تجسم بسیاری از جوانب عصر عقل بوده و در عین حال درست است که سعی او بر این بوده است که بر برخی از جنبه‌هایی که از مختصات فیلسوفان عصر روشنگری بوده است فائق آید. به علاوه از جهات مهمی او مسلّماً راه را برای کانت هموار کرده در عین اینکه از سوی دیگر یک مورخ هم بوده است.

ولی با همهٔ این اوصاف قرار دادن لایب‌نیتس، به نحو تام در یک مقولهٔ خاص، امری دشوار است. جنبهٔ منطقی فلسفهٔ او بی‌شک واجد اهمیت است و کوتورا و راسل در عطف توجه به اهمیت آن خدمات شایانی به جای آورده‌اند. ولی اجزاء اخلاقی و کلامی فلسفهٔ او نیز اجزاء حقیقی تفکر وی به شمار می‌رود. در واقع، چنانکه راسل اعتقاد داشته است تعارضات و حتی تناقضاتی در تفکر لایب نیتس مشاهده می‌شود. ولی این امر بدان معنی نیست که ما مجاز به این باشیم که تمایزی حقیقی میان تعالیم باطنی و ظاهری او قائل شویم. لایب نیتس بدون شک شخصیتی پیچیده و ذوفنون داشته، ولی این قول بدان معنی نیست که او چندگانگی شخصیت داشته است. و نیز لایب‌نیتس متفکری آنچنان ممتاز و جامع‌الاطراف است که حق نیست که او را فقط متفکری در عصر روشنگری یا پیشرو کانت قلمداد کنیم. و اما در مورد لایب‌نیتسِ مورخ باید گفت که تأکید بر این جنبه از فعالیت علمی او و غفلت از فعالیت او به عنوان یک عالم منطق، ریاضی‌دان و فیلسوف بسیار غریب است. به علاوه چنانکه بندِتوکروچه[51] احتجاج کرده است، لایب‌نیتس فاقد حس گسترش و تکامل تاریخی بوده، که به وسیله ویکو[52] نشان داده شده است. گرایش او به اصالت و شمول عقل به مراتب بیشتر نمودار روحیه مذهب اصالت عقل عصر روشنگری و غفلت نسبی آن از تاریخ بود تا نمودار دیدگاه تاریخیی که ویکو نمایندهٔ آن بود، هر چند «مونادولوژی» یا «اصالت جوهر فرد» او به یک معنا نمودار

51. Benedetto Croce 52. Vico

نوعی فلسفهٔ صیرورت و تکامل بوده است. فی‌الجمله، در معرفی مطلوب فلسفهٔ لایب‌نیتس باید انصاف را در مورد همه جوانب تفکر او رعایت کرد، و در عین حال به هیچ عنصری به قیمت عناصر دیگر بیش از حد تأکید نورزید، ولی از آن حیث که وصول به این کمال مطلوب یک امکان عملی است باید آن را کار متخصص فلسفهٔ لایب‌نیتس دانست که به طور کامل با کلّ آثار او آشنا باشد بدون اینکه آب به آسیای خود بریزد. ولی محتمل می‌نماید که لایب‌نیتس در عمل پیوسته موضوع منازعات و مناقشات فراوان قرار گیرد و شاید این در مورد کسی که واقعاً هرگز سعی نکرده است که تلفیق منظم و کاملی از تفکر خویش عرضه کند امری اجتناب‌ناپذیر باشد.

فصل شانزدهم

لایب نیتس (۲)

۱ـ فرق میان حقایق عقل و حقایق واقع

در این فصل بحث دربارهٔ برخی از مبادی منطقی لایب‌نیتس را پیشنهاد می‌کنم. اولین نکته‌ای که باید تبیین کرد فرق اساسی میان حقایق عقل و حقایق واقع است. در نظر لایب‌نیتس، هر قضیه‌ای واجد صورت «موضوعی ـ محمولی» است یا می‌توان آن را به قضیه یا مجموعه قضایایی که واجد این صورت باشد تحلیل کرد. صورت «موضوعی ـ محمولی» قضیه به این ترتیب امری اساسی است. و صدق از نظر وی عبارت از مطابقت یک قضیه با واقعیت اعم از واقعیت بالفعل یا ممکن است. «پس در طلب حقیقت باید به مطابقتِ قضایای موجود در ذهن با اشیاء مورد بحث قناعت کنیم. درست است که من با قول به اینکه تصورات صادق یا کاذب‌اند صدق را به تصورات نسبت داده‌ام، ولی در آن صورت مقصود من در واقع صدق قضایایی است که به امکان متعلَّق تصور مزبور حکم می‌کند. به همین معنی، می‌توان گفت که یک موجود حقیقی است، به این معنی که قضیه‌ای که وجود بالفعل یا لااقل وجود ممکن آن را مورد تصدیق قرار می‌دهد صادق است.»[1]

ولی قضایا همه از نوع واحد نیست و باید میان حقایق عقل و حقایق واقع تمایزی قائل

---

۱. پژوهشهای جدید، ۴، ۵، ص ۴۵۲؛ گرهارد، ۵، ۳۷۸.

شد. قضایای نوع اول (حقایق عقل) قضایایی است ضروری به این معنی که یا قضایایی است که ذاتاً بدیهی است یا قابل تحویل به قضایای بدیهی است. اگر ما به راستی بدانیم که معنی قضایا چیست، درمی‌یابیم که ممکن نیست نقیض آنها در تصور صادق باشد. همهٔ حقایق عقل بالضروره صادق است و صدق آنها مبتنی بر اصل تناقض است. نمی‌توان حقایق عقل را انکار کرد و دچار تناقض نشد. لایب نیتس از اصل تناقض به عنوان اصل هوهویت تعبیر می‌کند. «نخستین حقیقت از حقایق عقل اصل تناقض است یا اصل هوهویت که مساوی با آن است».[۲] مثالی که خود لایب‌نیتس ذکر می‌کند این است که نمی‌توان بدون وقوع در تناقض صدق این قضیه را که مستطیل متساوی‌الاضلاع مستطیل است انکار کرد.

از سوی دیگر، حقایق واقع را نمی‌توان قضایای ضروری دانست. اضداد آنها قابل تصور است، و می‌توان آنها را بدون وقوع در تناقض منطقی انکار کرد. مثلاً این قضیه که جان‌اسمیت وجود دارد یا جان اسمیت[۳] با ماری براون[۴] ازدواج کرده است قضیه‌ای ضروری نیست بلکه قضیه‌ای ممکن است. در واقع هم از حیث منطقی و هم از حیث مابعدالطبیعی غیرقابل تصور است که جان اسمیت در عین اینکه وجود دارد وجود نداشته باشد. ولی آن قضیه‌ای که ضد آن غیرقابل تصور است این حکم وجودی نیست که جان اسمیت وجود دارد بلکه این قضیه شرطیه است که اگر جان اسمیت وجود دارد، نمی‌تواند در عین حال وجود نداشته باشد پس این قضیه وجودی صادق که جان اسمیت وجود بالفعل دارد قضیه‌ای است ممکن یا یک حقیقت واقع است. ما نمی‌توانیم صدق آن را از هیچ‌یک از حقایق قبلی و بدیهی استنتاج کنیم و به نحو بعدی و إنّی به صدق آن علم داریم. در عین حال برای وجود جان اسمیت باید یک جهت کافی یا مرجحی موجود

---

۲. گرهارد، ۴، ۳۵۷. لایب نیتس در *پژوهشهای جدید* (۱،۲،۴، ص ۴۰۴-۴۰۵) از قضایایی مانند اینها سخن می‌گوید: «هر چیزی همان است که هست» و «الف الف است». اینها اینهماهایی ایجابی‌اند. اینهمان‌های سلبی یا به اصل تناقض متعلّق‌اند، یا به ناهمگون‌ها (مثلاً «گرما» همان «رنگ» نیست. «اصل تناقض به طور کلی این است که: *یک قضیه یا صادق است یا کاذب*، و این حاوی دو بیان درست است: یکی این است که صدق و کذب در یک قضیهٔ واحد با هم سازگار نیستند، یا یک قضیه ممکن نیست در عین *حال هم صادق باشد* و هم *کاذب*، دیگری این است که نقیض یا نفی صدق و کذب با هم سازگار نیستند، یا حدّ وسطی میان صدق وکذب نیست، یا بهتر بگوییم: غیرممکن *است که قضیه‌ای نه صادق باشد و نه کاذب*» (گرهارد، ۵، ۳۴۳).

3. John Smith 4. Mary Brown

باشد. کاملاً امکان دارد که جان اسمیت اصلاً وجود خارجی نداشته باشد، «حقایق عقل ضروری‌اند و نقیض آنها ممتنع است. حقایق واقع ممکن‌اند و نقیض آنها هم ممکن است.» ولی اگر جان اسمیت وجود بالفعل دارد، برای وجود او باید جهت کافی یا مرجحی باشد. یعنی اگر این قول صادق باشد که جان اسمیت وجود دارد، باید یک جهت کافی برای صدق این قول در دست باشد. پس حقایق واقع مبتنی بر اصل جهت کافی است و مبتنی بر اصل تناقض نیست، زیرا صدق آنها ضروری نیست، و نقیض آنها قابل تصور است.

و امّا در نظر لایب‌نیتس قضایای ممکن یا حقایق واقع به معنایی که هم‌اکنون خواهیم گفت تحلیلی است. اگر ما از تعبیرات زبان او استفاده کنیم نمی‌توانیم صرفاً حقایق عقل را با قضایای تحلیلی و حقایق واقع را با قضایای تألیفی مساوی بدانیم. ولی چون می‌توان اثبات کرد که آنچه را که لایب نیتس «حقایق عقل» می‌نامد قضایای تحلیلی است، به این معنی که چون در مورد حقایق عقل می‌توان نشان داد که محمول مندرج در موضوع است، در حالی که در مورد حقایق واقع یا حقایق تجربی ما نمی‌توانیم اثبات کنیم که محمول مندرج در موضوع است به این اعتبار می‌توان گفت که «حقایق عقل» لایب‌نیتس قضایای تحلیلی و «حقایق واقع» او همان قضایای تألیفی یا ترکیبی است. به علاوه می‌توان امتیاز عام و شامل زیر را میان حقایق عقل و حقایق واقع در نظر گرفت. حقایق عقل متضمن حوزهٔ امور ممکن است، در حالی که حقایق واقع، مشتمل بر حوزهٔ امور وجودی است. ولی در مورد این قاعده که قضایای وجودی حقایق واقع است، نه حقایق عقل نیست، یک استثناء وجود دارد. زیرا این قضیه که خداوند وجود دارد حقیقت عقل یا قضیهٔ ضروری است، و انکار آن از نظر لایب‌نیتس متضمن نوعی تناقض منطقی است. من بعداً به این موضوع بازمی‌گردم. ولی صرف‌نظر از این استثناء هیچ یک از حقایق عقل وجود موضوعی را تصدیق نمی‌کند. برعکس اگر، به استثناء موردی که هم‌اکنون ذکر کردیم، قضیهٔ صادقی وجود موضوعی را تصدیق کند، چنین قضیه‌ای حقیقت واقع و قضیهٔ ممکن است و حقیقت عقل نیست. تمایزی که لایب‌نیتس میان حقایق عقل و حقایق واقع قائل شده است مستلزم تبیین بیشتری است و من در نظر دارم که مطالب بیشتری دربارهٔ هر یک از آنها به ترتیب عنوان کنم.

۲ـ حقایق عقل یا قضایای ضروری حقایق اولیه‌ای هست

در میان حقایق عقل که لایب‌نیتس از آنها به «اینهمان‌ها»[5] تعبیر می‌کند. ما آنها را با شهود درمی‌یابیم، زیرا حقیقت آنها بدیهی است. لایب نیتس دربارهٔ آنها می‌گوید: «آنها از آن حیث «اینهمان» نامیده می‌شوند «که ظاهراً فقط یک چیز واحد را بدون آنکه آگاهی جدیدی افاده کنند تکرار می‌کنند».[6] مثالهای اینهمان‌های ایجابی اینهاست: «هر چیزی همان است که هست» یا «الف الف است»، «مستطیل متساوی‌الاضلاع مستطیل است». مثال اینهمان سلبی چنین است: «آنچه الف است ممکن نیست غیر الف باشد». ولی اینهمان‌های سلبیی هم هست که آنها را «ناهمگون» می‌نامند، یعنی قضایایی که بیان می‌دارد که متعلَق یک تصور همان متعلَق تصور دیگر نیست. مثلاً «گرما همان رنگ نیست». لایب‌نیتس می‌گوید: «دربارهٔ همهٔ این امور می‌توان مستقل از هرگونه برهان و یا مستقل از هرگونه تأویل به اصل تضاد یا به اصل تناقض حکم کرد، به هنگامی که این تصورات را چنان دریابیم که نیازی به تحلیل آنها نداشته باشیم.» اگر ما فی‌المثل بفهمیم معنی الفاظ «گرما» و «رنگ» چیست، بی‌درنگ بدون هیچگونه نیازی به برهان، درمی‌یابیم که گرما با رنگ امر واحدی نیست.

اگر به مثالهایی که لایب‌نیتس برای حقایق اوّلیّه می‌آورد به دقت بنگریم، فوراً متوجه می‌شویم که بعضی از آنها تحصیل حاصل است. مثلاً این قضیه که مستطیل متساوی‌الاضلاع مستطیل است و حیوان ناطق حیوان است و الف الف است به نحو واضح تکرار مکرر و تحصیل حاصل است. البته به همین جهت است که لایب‌نیتس می‌گوید اینهمان‌ها ظاهراً یک چیز واحد را بدون اینکه آگاهی تازه‌ای به ما بدهند تکرار می‌کنند. در واقع به ظاهر عقیدهٔ لایب‌نیتس آن بوده است که منطق و ریاضیات محض مجموعه‌ای از قضایاست از آن نوع که ما گاهی آنها را تکرار مکررات یا تحصیل حاصل می‌نامیم. «اصل اصیل ریاضیات اصل تناقض و یا اصل هوهویّت است، به این معنی که یک قضیه ممکن نیست در عین حال هم صادق و هم کاذب باشد و بنابراین الف الف است و ممکن نیست غیرالف باشد. همین اصل واحد برای اثبات هر جزئی از علم حساب و هندسه، یعنی برای اثبات به همهٔ اصول ریاضی، کافی است. ولی چنانکه من

---

5. Identicals

۶. پژوهشهای جدید، ۱،۲،۴ ص ۴۰۴؛ گرهارد، ۵، ۳۴۳.

درکتاب *عدل الهی* خود خاطرنشان کرده‌ام، برای پرداختن از ریاضیات به فلسفهٔ طبیعت، اصل دیگری لازم است. مقصود من «اصل جهت کافی»[7] است، یعنی اینکه هیچ چیزی بدون جهت و دلیل کافی، مبنی بر اینکه چرا چنین است و نه غیر آن، اتفاق نمی‌افتد.»[8]

البته لایب نیتس نیک می‌دانست که در علم ریاضی تعاریف مورد نیاز است. و به عقیدهٔ او، این قضیه که «سه عبارت است از دو به اضافهٔ یک» «فقط تعریف کلمهٔ سه است».[9] ولی او جایز نمی‌دانست که همهٔ تعاریف تحکمی باشد باید میان تعاریف حقیقی و تعاریف شرحی‌الاسمی فرق نهاد. تعاریف حقیقی «به وضوح نشان می‌دهد که امری ممکن است»[10] تعاریف شرح‌الاسمی یا لفظی بر این امر دلالت نمی‌کند. لایب‌نیتس می‌گوید که هابز گمان می‌کرد که «حقایق اموری تحکمی است، زیرا متکی بر تعاریف شرح‌الاسمی است».[11] ولی غیر از تعاریف لفظی تعاریف حقیقی نیز وجود دارد که به وضوح امور ممکن را تعریف می‌کند و همهٔ قضایایی که مأخوذ از تعاریف حقیقی باشد صادق است. تعاریف لفظی فقط فایدهٔ عملی و تجربی دارد؛ ولی «فقط هنگامی ممکن است منشأ معرفت حقیقی واقع گردد که به نحو دیگری اثبات شود که معرَّف امری ممکن است».[12] «برای اینکه یقین حاصل کنم که آنچه از تعریفی استنتاج می‌کنم صادق است، باید بدانم که این مفهوم امری ممکن است.»[13] پس وجود تعاریف حقیقی امری اساسی است.

در علمی مانند ریاضیات محض، ما قضایای بدیهی بالذات یا اصول متعارفه اساسی و قضایایی که از آنها استنتاج می‌شود در اختیار داریم.و تمامی علم با حوزهٔ امور ممکن ارتباط دارد. در اینجا باید به چند نکته توجه کرد. نخست آنکه لایب‌نیتس امر ممکن را به عنوان امر غیرمتناقض تعریف می‌کرد. این قضیه که تدوین متناسب با تربیع است قضیه‌ای متناقض است. و مقصود از این قول که تصور مربّع مدوّر متناقض و غیرممکن است همین است. دوم آنکه قضایای ریاضی فقط یک مورد از موارد حقایق عقل است و

---

7. Principle of sufficient reason

۸. نامهٔ دوم به کلارک، ۱؛ *گرهارد*، ۷، ۳۵۵-۳۵۶؛ *دانکن*، ص ۲۳۹.

۹. *پژوهشهای جدید*، ۴،۲،۱، ص ۴۱۰؛ *گرهارد*، ۵، ۳۴۷.

۱۰. *اندیشه‌هائی دربارهٔ شناخت، حقیقت و تصورات*؛ *گرهارد*، ۴، ۴۲۴-۴۲۵؛ *دانکن*، ص ۳۰.

۱۱. همانجا. ۱۲. همانجا.

۱۳. *گرهارد*، ۱، ۳۸۴ (در نامه‌ای خطاب به فوشه Foucher).

می‌توان گفت که همهٔ حقایق عقل مرتبط با حوزه امکان است. سوم آنکه قول به اینکه حقایق عقل مرتبط به حوزهٔ امکان است مساوی با این قول است که آنها احکام وجودی نیست. حقایق عقل آنچه را که در هر موردی صادق است بیان می‌دارد در حالی که قضایای وجودی صادق مبتنی بر اراده و اختیار خداوند در یک عالم خاص ممکن است. یک استثنا در مورد این قاعده که حقایق عقل احکام وجودی نیست این قضیه است که خداوند موجودی ممکن است، زیرا حکم به اینکه خداوند ممکنْ است حکم به این است که خداوند وجود دارد. غیر از این استثناء هیچ‌یک از حقایق عقل وجود موضوعی را اثبات نمی‌کند. یک حقیقت عقل ممکن است در مورد یک واقعیت موجود صادق باشد، فی‌المثل ما از ریاضیات، در علم نجوم استفاده می‌کنیم. ولی علم ریاضی به ما نمی‌گوید که ستارگان وجود دارد.

مثال لایب نیتس دربارهٔ اینکه گرما عیناً همان رنگ نیست نباید ما را گمراه کند. وقتی که من می‌گویم که گرما عیناً همان رنگ نیست حکم به وجود گرما یا رنگ نکرده‌ام، چنانکه در حکم به اینکه یک مثلث سه ضلع دارد حکم به وجود اجسام مثلث نمی‌کنم، به همین نحو وقتی که می‌گویم که انسان حیوان است، حکم می‌کنم به اینکه نوع انسان مندرج در جنس حیوان است. ولی حکم نمی‌کنم که افراد نوع وجود دارد. احکامی از این قبیل با حوزهٔ امور ممکن مرتبط است و با ذوات و یا کلیات ارتباط دارد غیر از مورد خاص خداوند حقایق عقل احکامی نیست که وجود فرد یا افرادی را اثبات کند. «این قضیه که خداوند وجود دارد و اینکه همهٔ زوایای قائمه مساوی با یکدیگر است، حقایقی ضروری است. ولی صدق این قضیه که من وجود دارم یا اجسامی وجود دارند که دارای زاویهٔ قائمه واقعی هستند صدقی ممکن است.»[۱۴]

قبلاً گفته‌ام که حقایق عقل یا حقایق ضروری لایب نیتس را نمی‌توان به سادگی با قضایای تحلیلی مساوی دانست، زیرا به نظر او همهٔ قضایای صادق به وجهی تحلیلی‌اند. ولی به نظر او قضایای ممکن یا حقایق واقع را نمی‌توان تحویل به قضایای بدیهی بالذات در حالی که حقایق عقل یا حقایقی بدیهی‌اند، یا می‌توان آنها را تحویل به حقایق بدیهی بالذات کرد. پس می‌توان گفت که حقایق عقل به نحو متناهی تحلیلی‌اند و اصل تناقض

۱۴. *در ضرورت و امکان* (خطاب به م. کوست M. coste)؛ *گرهارد*، ۳، ۴۰۰؛ *دانکن*، ص ۱۷۰.

حاکی از این است که همهٔ قضایایی که به نحو متناهی تحلیلی‌اند صادق‌اند. بنابراین، اگر مقصود از قضایای تحلیلی قضایایی باشد که به نحو متناهی تحلیلی‌اند، یعنی قضایایی که تحلیل انسان بتواند آنها را به عنوان قضایای ضروری اثبات کند و در آن صورت می‌توان قضایای عقل لایب نیتس را به معنایی که گفته شد مساوی با قضایای تحلیلی دانست، و چون از نظر لایب‌نیتس حقایق واقع، غیرقابل تحلیل»[۱۵] و بنابراین غیرضروری است، می‌توان از همهٔ جهات و حیثیّات حقایق عقل را قضایای تحلیلی تلقی کرد، مشروط به این که به خاطر داشته باشیم که به عقیدهٔ لایب‌نیتس حقایق واقع به نحو ماقبل تجربی برای خدا قابل شناخت است، هر چند برای ما نیست.

۳ـ حقایق واقع یا قضایای ممکن

ارتباط میان حقایق عقل ارتباط ضروری است، ولی ارتباط میان حقایق واقع همیشه ضروری نیست. «ارتباط بر دو نوع است، یکی آن است که مطلقاً ضروری است، به نحوی که ضد آن مستلزم تناقض است و این‌گونه استنتاج در حقایق سرمدی، از قبیل حقایق هندسه، واقع می‌شود، نوع دیگر ضرورت مشروط و به اصطلاح ضرورت بالعرض است، و فی‌نفسه امری ممکن است وقتی که نقیض آن متضمن هیچ گونه تناقضی نباشد.»[۱۶] درست است که میان اشیاء ارتباط متقابلی وجود دارد، به نحوی که وقوع حادثهٔ ب محتملاً تابع وقوع حادثهٔ الف است و به فرض وقوع الف، وقوع ب مسلّم است. بنابراین، ما قضیه شرطیه‌ای به صورت «اگر الف، پس ب» خواهیم داشت. ولی وجود نظامی که در آن این ارتباط متحقق می‌شود. خود ضروری نیست، بلکه امری ممکن است. «ما باید میان ضرورت مطلق و ضرورت مشروط تمایزی قائل شویم.»[۱۷] همه امور ممکن با هم ممکن نیستند. «من دلیلی برای این عقیده دارم که همهٔ انواع ممکن در عالم، با همهٔ عظمت آن، با هم ممکن نیستند. و این امر، نه تنها با توجه به اشیائی که تقارن و معیّت زمانی دارند، بلکه با توجه به کل سلسلهٔ موجودات صدق می‌کند. یعنی من معتقدم که بالضروره انواعی هست که هرگز وجود خارجی نداشته‌اند و نخواهند

۱۵. Scientia Generalis characteristica ، ۱۴؛ گرهارد، ۷، ۲۰۰. ۱۶. گرهارد، ۴، ۴۳۷.
۱۷. نامهٔ پنجم خطاب س. کلارک، ۴؛ گرهارد؛ ۷، ۳۸۹؛ دانکن، ص ۲۵۴.

داشت، زیرا با این سلسله مخلوقاتی که خداوند اختیار کرده است متناسب نیستند.»[۱۸] مثلاً اگر خداوند خلق نظامی را اختیار کند که در آن الف متحقق شود، ب، اگر از حیث منطقی با الف متعارض باشد، بالضّروره وجود آن ممتنع است. ولی امتناع آن فقط بنابراین فرض است که خداوند نظامی را که در آن الف حادث می‌شود اختیار کند. او می‌توانست نظامی را اختیار و اراده کند که در آن، به جای الف، ب حادث شود. به سخن دیگر، سلسله موجودات ضروری نیست، و بنابراین، هر قضیه‌ای که وجود کل سلسله یعنی عالم، یا یکی از آحاد سلسله را تصدیق کند قضیه‌ای ممکن است، به این معنی که فرض نقیض آن مستلزم تناقض منطقی نیست. عوالم ممکن مختلفی وجود دارد. «عالم فقط مجموعهٔ نوع خاصی از اموری است که با هم ممکن است و عالم واقعی مجموعهٔ همهٔ ممکنات موجود است. و چون ترکیبهای مختلفی از امور ممکن وجود دارد که بعضی بهتر و اصلح از دیگری است، عوالم ممکن متعددی وجود دارد که هر یک از مجموعهٔ امور با هم ممکن عالمی را تشکیل می‌دهد.»[۱۹] خداوند برای اختیار یک عالم ممکن خاص محکوم به هیچ‌گونه ضرورت مطلقی نبوده است. «ممکن بود که کل عالم به طور متفاوتی ایجاد شود، فی‌المثل زمان و مکان و ماده، مطلقاً نسبت به حرکات و اشکال بی‌تفاوت باشند، گرچه همهٔ واقعیات عالم اکنون در ارتباط با خداوند مسلم‌اند... ولی این نتیجه نمی‌دهد که این حقیقت که حکم می‌کند که واقعیتی در پی واقعیتی دیگر حادث می‌شود ضروری است.»[۲۰] بنابراین علوم طبیعی ممکن نیست به همان معنایی که هندسه استنتاجی است، علم استنتاجی باشد، «قوانین حرکت، که بالفعل در طبیعت واقع می‌شود و تجربه آن را اثبات می‌کند در حقیقت به نحو مطلق مانند قضایا و احکام هندسی قابل اثبات نیست.»[۲۱]

و اما، اگر لایب‌نیتس به همین حد اکتفا می‌کرد مطلب نسبتاً ساده می‌بود، می‌توانستیم بگوییم که از یک طرف حقایق عقل یا قضایای تحلیلی و ضروری مانند قضایای منطق و ریاضیات محض و از طرف دیگر حقایق واقع یا قضایای ترکیبی و ممکن وجود دارند و

---

۱۸. *پژوهشهای جدید*، ۳، ۶، ۱۲، ص ۳۳۴؛ *گرهارد*، ۵، ۲۸۵.

۱۹. *گرهارد*، ۳، ۵۳۷ (در نامه‌ای خطاب به بورگه Bourguet).

۲۰. *در ضرورت و امکان*. (خطاب به: م. کوست)؛ *گرهارد*، ۳، ۴۰۰؛ *دانکن*، ص ۱۷۰-۱۷۱.

۲۱. *عدل الهی*، ۳۴۵؛ *گرهارد*، ۶، ۳۱۹.

می‌توانستیم بگوییم که با استثنایی همهٔ احکام وجودی در تحت مقولهٔ دوم واقع می‌شود. در آن صورت عقیدهٔ لایب نیتس، دائر بر اینکه هر حقیقت ممکنی باید دارای جهت کافی و مرجّحی باشد، ما را با اشکالی مواجه نمی‌ساخت و وقتی که الف و ب هر دو اشیائی متناهی باشند وجود ب بر حسب وجود و فعل الف قابل تبیین است. ولی نفس وجود الف مستلزم یک جهت کافی و علت مرجّحی است. در نهایت باید گفت که وجود عالم، و وجود کل نظام متناسبِ اشیاء متناهی، مقتضی یک جهت کافی برای وجود خویش است. لایب‌نیتس این جهت کافی را در تقدیر اختیاری خداوند جستجوی می‌کند.» زیرا حقایق واقع، یا حقایق وجود، تابع تقدیر خداوند است.»[۲۲] همچنین «علت حقیقی اینکه چرا برخی اشیاء وجود دارند و برخی اشیاء دیگر وجود ندارند باید ناشی از احکام مشیّت الهی باشد.»[۲۳]

ولی لایب‌نیتس به اعلام ضمنی این معنی که قضایای ممکن به یک معنی تحلیلی‌اند، موضوع را پیچیده می‌کند و لازم است تبیین شود که به چه معنی می‌توان آنها را تحلیلی نامید. لایب نیتس، در کتاب *مبادی طبیعت و فیض الهی* و نیز در رسالهٔ *مونادولوژی* که هر دو در تاریخ ۱۷۱۴ منتشر شدند سعی دارد که، با استفاده از اصل جهت کافی، وجود خداوند را اثبات کند، ولی در مقالات اولیه، بر حسب تعبیرات منطقی و نه تعبیرات مابعدالطبیعی سخن می‌گوید. و اصل جهت کافی را به صورت قضیهٔ حملیه واجد موضوع و محمول تبیین می‌کند. «در برهان، من دو اصل به کار می‌برم، که یکی از آن این است که هر چه مستلزم تناقض باشد کاذب است، و دیگری آن است که برای هر حقیقتی که اینهمان و بی‌واسطه نباشد می‌توان جهتی بیان کرد. به این معنی که مفهوم محمول همواره به نحو مصرّح یا غیر مصرّح مندرج در مفهوم موضوع است و این امر نه تنها در مفاهیم خارجی، بلکه در مفاهیم درونی و نه تنها در حقایق ضروری، بلکه در حقایق ممکن هم، صدق می‌کند.»[۲۴] مثلاً عزم قیصر برای عبور از رود روبیکون[۲۵] لمّی است: مفهوم محمول مندرج در مفهوم موضوع آن است. ولی از این امر لازم نمی‌آید که ما می‌توانیم دریابیم که چگونه مفهوم محمول در مفهوم موضوع مندرج است. برای اینکه معرفت یقینی قبلی در مورد عزم قیصر برای عبور از رود روبیکون داشته باشیم، باید به

۲۲. گرهارد، ۲، ۳۹.

۲۳. هارگرد، ۷، ۳۰۹.

۲۴. گرهارد، ۷، ۱۹۹-۲۰۰.

25. Robicon

نحو کامل نه فقط قیصر بلکه کل نظام نامتناهی پیچیده‌ای که در آن قیصر سهمی دارد بر ما معلوم باشد. «زیرا هر چند ظاهراً برای ما خارق عادت می‌نماید، ولی داشتن معرفت در مورد افراد ممتنع است... مهمترین عامل در این مسئله این امر است که شخصیت فردی متضمن وجود نامتناهی است، و فقط کسی که می‌تواند به آن نامتناهی احاطه یابد می‌تواند به معرفت اصل تشخیص این یا آن شیء دست یابد.»[۲۶] واپسین جهت کافی و علت یقینی بودن یک حقیقت واقع را باید در خداوند جستجو کرد و معرفت لمّی آن مقتضی تحلیل نامتناهی است. هیچ عقل متناهی نمی‌تواند این تحلیل نامتناهی را انجام بدهد و به این معنی لایب‌نیتس دربارهٔ حقایق واقع به عنوان حقایق «غیر قابل تحلیل»[۲۷] سخن می‌گوید. فقط خداوند می‌تواند واجد آن تصور کامل شخصیت فردی قیصر باشد که برای معرفت قبلی همهٔ اموری که بر او قابل حمل است ضروری است.

لایب‌نیتس مطلب را به صورت زیر خلاصه می‌کند. «قول به تمیز میان حقایق ضروری یا سرمدی و حقایق ممکن یا حقایق واقع ضروری است. و این دوگونه حقیقت با یکدیگر همان‌گونه تفاوت دارند که اعداد گویا با اعداد اصمّ تفاوت دارند. زیرا حقایق ضروری را می‌توان به امور یکسان تحویل کرد چنانکه می‌توان کمیات متقارن را به یک مخرج مشترک تبدیل کرد. ولی در حقایق ممکن، چنانکه در اعداد اصمّ، این تحویل تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد، بدون اینکه هرگز پایان پذیرد و به این ترتیب یقینی بودن و علت کامل حقایق ممکن فقط بر خداوند معلوم است که در یک شهود واحد محیط بر نامتناهی است. وقتی که این سِرّ بر ما معلوم شد، اشکال دربارهٔ ضرورت مطلق همه چیز برطرف می‌شود و اینکه چه اختلافی میان امر خطاناپذیر و ضروری وجود دارد بر ما آشکار می‌شود.»[۲۸] پس می‌توان گفت که در حالی که اصل تناقض بیان می‌کند که همهٔ قضایایی که به نحو متناهی تحلیلی است صادق است، اصل جهت کافی بیان می‌دارد که همهٔ قضایای صادق تحلیلی است، به این معنی که مفهوم محمول مندرج در مفهوم موضوع است، ولی از این امر لازم نمی‌آید که همهٔ قضایای صادق مانند حقایق عقل (یا قضایای تحلیلی به معنای خاص) به طور متناهی تحلیلی باشد.

نتیجهٔ طبیعیی که از این مقدمات می‌توان گرفت این است که برای لایب‌نیتس اختلاف

---

۲۶. پژوهشهای جدید، ۳،۳، ۶، ص ۳۰۹؛ گرهارد، ۵، ۲۶۸.
۲۷. گرهارد، ۷، ۲۰۰.
۲۸. گرهارد، ۷، ۳۰۹.

میان حقایق عقل و حقایق واقع، یا میان قضایای ضروری و قضایای ممکن، ذاتاً بسته به معرفت انسان است. در این مورد همهٔ قضایای صادق فی‌نفسه ضروری است و علم خداوند به نحو ضروری بدانها تعلق می‌گیرد، هر چند ذهن انسان، به علت خصوصیت محدود و متناهی آن، فقط می‌تواند ضرورت آن‌گونه قضایایی را ببیند که می‌توان با یک عمل و جریان محدود آنها را به آنچه لایب‌نیتس امور یکسان می‌نامد تحویل بکند، مسلّماً لایب‌نیتس گاه‌گاهی این مطلب را به نحو ضمنی بیان می‌کند.

«میان تحلیل امور ضروری و تحلیل امور ممکن اختلافی وجود دارد. تحلیل امور ضروری که همان تحلیل ذوات است از اموری که بالطبع متأخر است به اموری که بالطبع مقدّم است. می‌پردازد، و در نهایت به مفاهیم اولی و به اولیات منتهی می‌شود و بدین‌گونه است که اعداد به واحدها تحلیل می‌شود. ولی در امور ممکن یا در موجودات این تحلیل از اموری که بالطبع تأخّر دارد به اموری که بالطبع تقدم دارد به طور نامتناهی ادامه می‌یابد، بدون اینکه تبدیل آنها به عناصر اولی و هرگز ممکن باشد.»[۲۹]

اما این نتیجه دقیقاً نمودار موقف لایب‌نیتس نیست. درست است که وقتی یک موضوع فردی متناهی مانند قیصر به عنوان یک موجود ممکن، یعنی بدون اشاره به وجود بالفعل او لحاظ می‌شود، مفهوم کامل این فرد شامل همهٔ محمولات آن سوای وجود است. «هر محمولی، اعمّ از محمول ضروری، ممکن، گذشته، حال، آینده، مندرج در مفهوم موضوع است.»[۳۰] ولی در اینجا باید به دو نکته توجه کرد، در بادی امر این معنایی که لایب‌نیتس برای این حکم قائل شده است که اعمال ارادی مانند عزم قیصر برای عبور از رود روبیکون مندرج در مفهوم موضوع هست، ممکن نیست، بدون وارد کردن مفهوم خیر، و بنابراین مفهوم علیت غایی ادراک شود. ثانیاً وجود، که لایب‌نیتس آن را یک محمول می‌دانست، از این حیث یگانه است که در مفهوم هیچ موجود متناهیی مندرج نیست. بنابراین، وجود همهٔ موجودات متناهی بالفعل وجود امکانی است. و وقتی که می‌پرسیم که چرا این موجودات و نه موجودات دیگر وجود دارند دوباره باید مفهوم خیر و اصل کمال را وارد کنیم. این مسئله اکنون در اینجا مورد بحث قرار نخواهد گرفت (و اشکالات خاص خودش را مطرح می‌کند)؛ ولی بهتر بود که از پیش به این

۲۹. گرهارد، ۳، ۵۸۲ (در نامه‌ای خطاب به بورگه).

۳۰. گرهارد، ۲، ۴۶.

مطلب اشاره می‌کردیم که برای لایب‌نیتس قضایای وجودی یگانه‌اند. عزم قیصر برای عبور از رود بیکون در واقع مندرج در مفهوم قیصر است. ولی از این امر لازم نمی‌آید که آن عالم ممکنی که قیصر عضوی از آن است عالم ضروریی باشد. فرض اینکه خداوند این عالم ممکن خاص را اختیار کرده باشد به نحو لمّی مسلم است که قیصر عبور از رود روبیکون را اختیار می‌کرده است. ولی از حیث منطقی یا مابعدالطبیعی برای خداوند اختیار این عالم خاص ضرورت نداشته است. تنها قضیهٔ وجودیی که ضروری به معنای اخص کلمه است قضیه‌ای است که وجود خدا را اثبات می‌کند.

۴ـ اصل کمال

اگر خداوند از میان عوالم ممکن عالم خاصی را آزادانه برای خلقت اختیار کرده است این مسئله می‌تواند مطرح شود که چرا خداوند این عالم خاص را اختیار کرده است. لایب‌نیتس راضی نبود به اینکه به طور ساده پاسخ بدهد که خداوند صرفاً این انتخاب را به عمل آورده است. زیرا پاسخ دادن به مسئله بدین نحو «مساوق با این قول است که خداوند چیزی را بدون اینکه جهت کافی برای ارادهٔ او وجود داشته، اختیار کرده است، و این با حکمت الهی تعارض دارد، گویی او می‌توانست بدون عمل به مقتضای عقل کار کند».[۳۱] بنابراین، برای اختیار خداوند باید جهت کافی وجود داشته باشد، به همین نحو، گرچه قیصر با اختیار عبور از رود روبیکون را اختیار کرده است، باید برای این اختیار او یک جهت کافی موجود باشد. اکنون گرچه اصل جهت کافی به ما می‌گوید که خداوند برای خلق این عالم جهت کافی داشته است و جهت کافیی برای تصمیم قیصر برای عبور از روبیکون وجود داشته است، ولی این بیان فی‌نفسه حاکی از این نیست که در هر دو مورد جهت کافی چه بوده است. چیزی بیشتر، یعنی اصلی که مکمل جهت کافی باشد، ضروری است، و لایب نیتس این اصل مکمّل را در اصل کمال می‌یابد.

به عقیده لایب نیتس، در نفس‌الامر، ممکن است که ما حدّ اعلای کمال را به هر عالم ممکن یا مجموعه‌ای از اموری که با هم امکان دارند نسبت بدهیم. بنابراین، پرسش دربارهٔ اینکه چرا خداوند خلق یک عالم خاص، و نه خلق عالم دیگری را اختیار کرده با

۳۱. *نامهٔ سوم به کلارک*، ۷؛ گرهارد، ۷، ۳۶۵؛ *دانکن*، ص ۲۵۴. لایب نیتس دربارهٔ موقعیتهای مکانی اجسام سخن می‌گوید، ولی به «علم متعارف» یا «قاعدهٔ کلّی» خود نظر دارد.

این پرسش یکی است که چرا او افاضه و اعطای وجود به نظام اموری را که با هم ممکن‌اند و واجد حد اعلای کمال‌اند اختیار کرده و نه نظام امور دیگری را که با هم ممکن است و واجد حد اعلای دیگری از کمال است. پاسخ این است که خداوند عالمی را که واجد حداکثر کمال است اراده کرده است. به علاوه خداوند انسان را به نحوی خلق کرده است که آنچه را که به نظر او اصلی است اختیار می‌کند. علّت اینکه چرا قیصر عبور از رود روبیکون را اختیار کرده این است که این اختیار به نظر او انتخاب اصلح بوده است. پس اصل کمال مقرر می‌دارد که منطق فعل خداوند از لحاظ عینی اصلح است و انسان با نظر به صلاح ظاهر عمل می‌کند.

این اصل چنانکه لایب‌نیتس آن را به وضوح دریافته است به معنای دخالت دادن مجدد اصل علیت غایی است. به این ترتیب دربارهٔ علم طبیعت می‌گوید از آن حیث که «نه فقط ما هرگز علل غایی و ملاحظهٔ وجود مطلقی را که با حکمت عمل می‌کند ممتنع نمی‌دانیم، بلکه از این وجود مطلق کامل است که باید همه چیز را در علم طبیعت استنتاج کنیم»[۳۲] همچنین علم حرکت و نیرو (دینامیک)، «اساس نظام من است؛ زیرا در آنجا میان حقایقی که ضرورت آنها خشک و هندسی است و حقایقی که منشأ آنها تناسب و علل غایی است فرق می‌گذاریم.»[۳۳]

لایب‌نیتس خاصه در آثار انتشاریافتهٔ خود دقت خاصی مبذول می‌دارد که این عقیده را با قبول اصل امکان متناسب کند. خداوند بهترین و کاملترین عالم ممکن را اختیار کرده است؛ و لایب‌نیتس حتی سخن از اینکه خداوند به اختیار با نظر به عمل اصلح عمل می‌کند به میان آورده است. «علت حقیقی اینکه چرا برخی از اشیاء و نه برخی از اشیاء دیگر وجود دارند باید از امر اختیاری ارادهٔ الهی نتیجه شده باشد که نخستین آنها اراده برای عمل به امور به بهترین شیوهٔ ممکن است.»[۳۴] خداوند برای اختیار بهترین عالم ممکن تحت هیچ جبر و قسری نبوده است. و نیز هر چند مسلم است که قیصر عبور از رود روبیکون را اختیار کرده، ولی این اختیار و تصمیم او به اراده و اختیار بوده است. او تصمیم معقولی گرفته و بنابراین به اختیار عمل کرده است. «در هزاران عمل طبیعت

۳۲. *دربارهٔ اصل کلّی مفید در تبیین قوانین طبیعت*، خطاب به بیل، *گرهارد*، ۳، ۵۴؛ *دانکن*، ص ۳۶.

۳۳. *گرهارد*، ۳، ۶۴۵ (در نامه‌ای خطاب به رمون Remond).

۳۴. *گرهارد*، ۷، ۳۰۰ـ۳۱۰.

امکان وجود دارد؛ ولی وقتی که در فاعل هیچ حکمی نباشد اختیار هم وجود ندارد.»[۳۵] خداوند انسان را به گونه‌ای خلق کرده است که آنچه را که به نظر او اصلح است اختیار کند و برای یک علم نامتناهی اعمال انسان مسلّماً ضروری و قبلی است. معهذا، عمل به حکم عقل عمل اختیاری است. «سؤال دربارهٔ اینکه آیا ما در اراده خود مختاریم عیناً سؤال دربارهٔ این است که آیا اختیار در ارادهٔ ما وجود دارد. امر اختیاری و ارادی دقیقاً به یک معنی است، زیرا اختیار به معنای آن چیزی است که به صرافت عقل باشد؛ و اراده به معنای ایجاب عمل به وسیلهٔ عقل جزئی است که با عقل کلی ادراک می‌شود...»[۳۶] اگر اختیار به این معنی گرفته شود، قیصر به رغم آنکه اختیار او قبلی بوده است، عبور از رود روبیکون را اختیار کرده است.

این احکام لایب‌نیتس بسیاری از مسائل مهم را بدون پاسخ می‌گذارد. قول به اینکه خداوند عمل اصلح را اختیار کرده است سخنی دلپذیر و نیکو است. ولی آیا، بنابر خود مبانی لایب‌نیتس، نباید برای این اختیار او جهت کافی وجود داشته باشد، و آیا این جهت کافی نباید در طبیعت الهی جستجو شود؟ لایب‌نیتس قبول دارد که چنین است. «به یک معنای مطلق باید گفت که حالت دیگری از اشیاء ممکن بود موجود باشد؛ معهذا باید گفت که حالت فعلی اشیاء وجود دارد به جهت آنکه از طبیعت خداوند لازم می‌آید که باید کاملترین چیز را ترجیح دهد.»[۳۷] ولی اگر از طبیعت خداوند لازم می‌آید که کاملترین را اختیار کند و ترجیح دهد، آیا لازم نمی‌آید که خلق کاملترین عالم ضرورت دارد. لایب نیتس این امر را تا حدی می‌پذیرد. «به عقیدهٔ من اگر بهترین سلسلهٔ ممکن موجود نبود، مسلماً ممکن نبود که خداوند چیزی را خلق کند، زیرا ممکن نیست که او بدون جهت عمل کند و یا کمال کمتر را بر کمال بیشتر ترجیح دهد.»[۳۸] به علاوه، لایب نیتس درباره امور ممکن می‌گوید که آنها «اقتضای خاصی برای وجود دارند و می‌توان گفت که دعوی خاصی برای وجود دارند»، و از این چنین نتیجه می‌گیرد که «در میان ترکیبات نامتناهی ممکنات و سلسله‌های ممکن یکی وجود دارد که به وسیلهٔ آن حداکثر ذات و ماهیت و یا

---

۳۵. *عدل الهی*، ۳۴؛ *گرهارد*، ۶، ۱۲۲.

۳۶. *انتقاداتی دربارهٔ مبانی فلسفه دکارت*، در مقالهٔ ۳۹؛ *گرهارد* ۴، ۳۶۲، *دانکن*، ص ۵۴.

۳۷. گروا (Grua)، *متون انتشارنیافته*، ۱، ۳۹۳.

۳۸. *گرهارد*، ۲، ۴۲۴ـ۴۲۵ (در نامه‌ای خطاب به بوس Bosses).

امکان وجود خارجی می‌یابد». ظاهراً این قول مستلزم این است که خلق از یک جهت ضروری است.

پاسخ لایب‌نیتس را باید در تمایزی یافت که او میان ضرورت منطقی و مابعدالطبیعی از یک سو و ضرورت اخلاقی از سوی دیگر قائل شده است قول به اینکه خداوند عمل اصلح را آزادانه اختیار کرده است مساوی با این قول نیست که مسلم نیست که آیا او عمل به اصلح می‌کند یا نه، از حیث اخلاقی ضرورت دارد که او عمل به اصلح کند. بنابراین مسلم است که او به این نحو عمل خواهد کرد. ولی از حیث مابعدالطبیعی یا منطقی برای او ضرورت ندارد که بهترین عالم ممکن را اختیار کند. «می‌توان گفت که از جهت خاصی لازم است... که خداوند انتخاب اصلح کند... ولی این ضرورت متعارض با امکان نیست؛ زیرا این از آن قبیل ضرورتی نیست که من آن را ضرورت هندسی، منطقی، مابعدالطبیعی می‌نامم و نفی آن مستلزم تناقض است.»[۳۹] به همین نحو، اگر عالم و طبیعت انسانی بدانگونه که خداوند آن را خلق کرده است فرض نشود، از حیث اخلاقی ضرورت دارد که قیصر عبور از روبیکون را اختیار کند. ولی از حیث مابعدالطبیعی و منطقی برای او ضرورت ندارد که چنین اختیار کند. او به سائقهٔ گرایش غالب چیزی را که برای او اصلح می‌نمود انتخاب کرده است و مسلم است که او می‌بایست همان تصمیمی را که گرفته است بگیرد؛ اما اختیار به سائقهٔ این گرایش غالب اختیار ارادی است. «اثبات این محمول دربارهٔ قیصر (که او تصمیم به عبور از روبیکون گرفته است) مانند اثبات محمولات اعداد یا هندسه مطلق نیست، بلکه مستلزم وجود سلسلهٔ اموری است که خداوند اختیار کرده است و مؤسس بر نخستین امر ارادی خداست. یعنی اینکه همیشه آنچه را که مطابق کمال اعلیٰ است عمل می‌کند، و نیز مبتنی بر این مشیت و قضای الهی است که نتیجهٔ همان حکم اول در ارتباط با فطرت (طبیعت) انسان است و آن این است که انسان همیشه آنچه را که در نظرش اصلح می‌آید به نحو ارادی انجام می‌دهد. و امّا، هر حقیقتی که مبتنی بر این‌گونه اوامر الهی است، ولو اینکه مسلّم باشد، امری است ممکن.»[۴۰]

ممکن است این اشکال مطرح شود که وجود خداوند ضروری است، و او اگر خیر باشد، باید بالضروره خیر باشد. واجب بالذات ممکن نیست به نحو ممکن خیر باشد.

---

۳۹. *عدل الهی*، ۲۸۲؛ گرهارد، ۶، ۲۸۴.

۴۰. گرهارد، ۴، ۴۳۸.

ولی لایب‌نیتس تمایزی میان کمال مابعدالطبیعی و کمال اخلاقی قائل شده است. کمال اخلاقی مقدار ذات یا واقعیت یک شیء است. «خیر آن چیزی است که سهمی در کمال شیء دارد. ولی کمال عبارت از آن چیزی است که متضمن حداکثر ذات شیء است.»[۴۱] چون خداوند موجود نامتناهی است، بالضروره واجد کمال مابعدالطبیعی نامتناهی است. ولی «خیر» از کمال مابعدالطبیعی متمایز است: خیر وقتی تحقق پیدا می‌کند که کمال مابعدالطبیعی متعلّقِ اختیار عقلی باشد.[۴۲] بنابراین، چون اختیار عقلی ارادی است، ظاهراً به یک معنی خیر اخلاقیِ خداوند را، که منبعث از اختیار ارادی است، می‌توان از نظر لایب‌نیتس «ممکن» نامید.

اگر منظور از اختیار ارادی صرفاً اختیار جزافی باشد البته ممکن نیست آراء لایب‌نیتس غیر متعارض باشد. ولی او به صراحت چنین تصوری از اختیار را به دلیل اینکه «حتی در مخلوقات مطلقاً وهمی»[۴۳] است رد کرده است. «قول به اینکه حقایق سرمدی علم هندسه و اخلاق و در نتیجه قوانین عدالت، خیر و جمال حاصل و نتیجهٔ ارادهٔ جزافیهٔ خداوند باشد، ظاهراً او را از حکمت و عدالت و حتی از فهم و اراده محروم می‌دارد و فقط قدرتی بی‌حد و حصر باقی می‌ماند که از آن همه چیز صادر می‌شود و شایستهٔ نام طبیعت است و نه نام خدا.»[۴۴] اختیار خداوند باید دارای جهت کافی باشد و همین امر در مورد اعمال ارادی انسان صدق می‌کند. اینکه این جهت کافی چیست با اصل کمال تبیین می‌شود که به موجب آن خداوند همیشه مسلماً، ولو به اراد، آنچه را که از حیث عینی اصلح است اختیار می‌کند و انسان مسلّماً و به نحو ارادی آنچه را که به نظر او اصلح است اختیار می‌کند. خلق به نحو مطلق ضروری نیست؛ ولی اگر خداوند عالم را خلق کند مسلّماً ولی به اختیار بهترین عالم ممکن را اختیار می‌کند. به این ترتیب اصل امکان لایب‌نیتس همان اصل کمال است. «همهٔ قضایای ممکن جهتی دارند برای اینکه چنین باشند و جز آن نباشند...؛ ولی واجد برهان ضروری نیستند، زیرا این جهات فقط مبتنی بر اصل امکان و یا وجود اشیاء است، یعنی مبتنی است بر آنچه میان امور متساوی‌الامکان اصلح است یا اصلح می‌نماید.»[۴۵] بنابراین، اصل کمال مساوی با اصل

۴۱. گرهارد، ۷، ۱۹۵. ۴۲. نگاه کنید به: گروا، متون منتشرنشده، ۱، ۳۹۳.

۴۳. نامهٔ سوم خطاب به س کلارک، ۷، گرهارد، ۷، ۳۶۵، دانکن، ص ۲۴۵.

۴۴. گرهارد، ۴، ۳۴۴. ۴۵. گرهارد، ۴، ۴۳۸.

جهت کافی نیست. زیرا اصل کمال متضمن مفهوم خیر است در حالی که اصل جهت کافی فی‌نفسه متضمن اصل خیر و مفهوم خیر نیست. حتی یک عالم اخسّ هم واجد جهت کافی است هر چند جهت کافی ممکن نیست اصل کمال باشد. اصل جهت کافی برای اینکه مشخص و معین شود، به متمّمی احتیاج دارد ولی لازم نیست این متمم و مکمل اصل کمال باشد. اگر این اصل اخیر می‌گوید که همهٔ قضایایی که تحلیل نامتناهی آنها متوجه یکی از خصوصیات بهترین عالم ممکن است صادق باشد، باز هم به معنای مطلق صدق آنها ضرورت ندارد. زیرا خداوند از حیث منطقی و مابعدالطبیعی مجبور به اختیار بهترین عالم ممکن نیست.

در عین حال اگر اختیار معنایی غیر از صرافت طبع داشته باشد، نظریهٔ منطقی لایب‌نیتس، خاصه عقیدهٔ او را دائر بر اینکه همهٔ محمولات بالقوه مندرج در موضوعات خویش‌اند، ظاهراً دشوار می‌توان با نظریهٔ اختیار تلفیق کرد، خود لایب‌نیتس گمان می‌کرد که این دو اصل قابل تلفیق است، و، به گمان من، ما محق نیستیم که طوری مسئله را طرح کنیم که گویی او آنچه راکه در آثار منتشرشدهٔ خویش اثبات کرده است در رسائل منطقی نفی کرده است، مکاتبات وی با آرنو نشان می‌دهد که او از این امر آگاه بوده است که نظریهٔ موضوع و محمول او در قضایا اگر بر افعال انسانی اطلاق شود محتملاً با مقبولیت عام و مناسبی مواجه نخواهد شد، به شرط آنکه به وضوح در اثری مانند مونادولوژی مطرح شود. او محتملاً به خوانندگان خویش اجازه می‌داده است که معنایی برای بعضی اصطلاحات و تعبیرات مانند «اختیار» قائل بشوند که اگر بر آراء منطقی او وقوف داشتند، به سختی این معانی را برای آن کلمات قائل می‌شدند. ولی هر چند لایب‌نیتس حزم و احتیاط خاصی به‌کار برده است، ولی از این امر لازم نمی‌آید که در نظر وی «فلسفهٔ باطنی» و فلسفهٔ عام او متعارض باشد. معنای آن به طور ساده این است که او در بعضی از آثار خویش از تبیین کامل نظریات خویش خودداری کرده است. او از اینکه متهم به پیروی از فلسفهٔ اسپینوزا شود بیمناک بود، ولی از این امر لازم نمی‌آید که او در نهان از اصحاب اسپینوزا بوده است. با وجود این به سختی می‌توان دید که چگونه بنابر مبادی منطقی لایب‌نیتس و با فرض مفهوم او از امور ممکن که گویی اقتضای وجود دارند خداوند بنا به طبیعت خویش مجبور به خلق بهترین عالم ممکن نبوده است. محتملاً محمول ارادهٔ خداوند برای خلق این عالم در موضوع اندراج داشته است و به آسانی

نمی‌توان فهمید که چگونه بنابر مبادی لایب‌نیتس ارادهٔ خداوند چیزی جز ضرورت نیست. درست است که برای لایب‌نیتس وجود مندرج در هیچ مفهومی جز خداوند نیست. ولی دقیقاً معنای این قول که خداوند در اختیار بهترین عالم ممکن تحت یک ضرورت اخلاقی و نه تحت یک ضرورت مطلق بوده است چیست؟ اختیار خداوند برای اصل کمال یعنی اصل امکان، نیز باید خود جهت کافی در طبیعت الهی داشته باشد. اگر چنین باشد به نظر من اصل کمال باید به وجهی تابع اصل جهت کافی باشد.

شاید یکی از جهاتی که بعضی مردم ظاهراً متمایل به این عقیده‌اند که لایب‌نیتس، با قول به اینکه امکان مطلقاً تابع معرفت ما نیست، زبان استهزا به کار می‌برد این است که آنها عدم علم سابق ازلی را لازمهٔ مفهوم اختیار می‌دانند. لایب‌نیتس اختیار و تصمیم را به طور قبلی یقینی ولی در عین حال امری ارادی، می‌دانست. این دو صفت با هم تعارض دارد. و لایب‌نیتس به عنوان کسی که دارای توانایی استثنایی بوده است باید این تعارض را دیده باشد. پس ما باید فرض کنیم که فکر حقیقی او در نامه‌های خصوصی او، نه در آثار منتشر شدهٔ او، ابراز شده است. این عقیده این واقعیت را نادیده می‌گیرد که لایب نیتس به هیچ وجه تنها کسی نیست که علم سابق را متعارض با اختیار تلقی می‌کرده است. مولفیای یسوعی[46] (متوفی به سال ۱۶۰۰) معتقد بود که خداوند و فقط خداوند، از طریق احاطهٔ کلی خود به فاعل، به اعمال اختیاری آیندهٔ انسان علم دارد در حالی که پیروان بانّیث دومینیکی[47] (متوفی در سال ۱۶۰۴) قائل بود به اینکه خداوند به سبب مشیت سابق خود که مقدر کرده است که فاعل اختیار، ولو به اختیار، به نحو خاص و در شرایط خاص عمل کند به اعمال اختیاری آیندهٔ او علم دارد. انسان ممکن است فکر کند که هیچ یک از این دو عقیده صادق نیست. ولی واقعیت این است که این نظریات قبلاً مطرح شده بود و لایب نیتس با مجادلات اصحاب مدرسه به خوبی آشنایی داشت. لایب‌نیتس مانند حکمای مدرسی این عقیدهٔ سنتی را می‌پذیرفت که خداوند عالم را به اختیار خلق کرده و انسان فاعل مختار است. اما در تحلیل خود که از معانی این قضایا به عمل آورد، از یک نظرگاه منطقی به مسئله پرداخت و این مبحث را در پرتو منطق قضایای حملیه خویش مورد تفسیر قرار داد، در حالی که پیروان بانّیث مثلاً از یک دیدگاه غالباً

---

46. Jesuit Molina

47. Dominican Bañez

مابعدالطبیعی به این مبحث پرداخته بودند. نمی‌توان گفت که لایب نیتس منکر اختیار بوده، چنانکه نمی‌توان گفت که پیروان بانّیث اختیار را انکار می‌کردند. ولی اگر مقصود ما از اختیار آن چیزی باشد که مراد آنها از این کلمه نبوده است و لایب‌نیتس آن را معنای موهوم اراده و اختیار نامیده است دشوار بتوان دید که چگونه تحلیل آنها از مسئله اختیار منتهی به تبیینی مقنع نشده باشد. از این جهت می‌توان دربارهٔ اختلاف فاحشی میان پژوهشهای منطقی و آثار عامیانهٔ او قائل شد. ولی این اختلاف فاحش به هیچ‌وجه دلیلی بر ریا و عدم خلوص او نیست، چنانکه موعظه ترغیبی یکی از پیروان بانّیث که در آن مشیت الهی به نحو صریحی ذکر نشده، و یا موعظه یکی از پیروان مولینا که در آن به احاطهٔ کامل علم خداوند اشاره نشده است. دلیل بر ریا و عدم خلوص آنها نیست.

۵ـ جوهر

ملاحظات قبلی انکار تأثیر مطالعات منطقی لایب‌نیتس در فلسفه وی نیست. اگر ما به نظریهٔ کلی جوهر وی بازگردیم، نمونهٔ واضحی از چنین تأثیری را در آن می‌یابیم. لایب‌نیتس نظریهٔ جوهر خویش را از تحلیل قضایا به دست نیاورد، و نیز فکر نمی‌کرد که عقیدهٔ راسخ ما مبنی بر اینکه جوهر وجود دارد نتیجهٔ تحلیل اَشکال زبان است. «من معتقدم که تصوری واضح، ولی نه متمایز، از جوهر داریم و به عقیدهٔ من این مسئله از این واقعیت ناشی می‌شود که ما در خود احساسی درونی از خویشتن، که جوهر هستیم، داریم.»[۴۸] فکر می‌کنم که این قول درست نیست که لایب‌نیتس نظریهٔ جوهر خویش و یا این اعتقاد را که جواهر وجود دارد با استدلال از صورت منطقی قضایای حملیه به دست آورده باشد. ولی در عین حال نظریهٔ جوهر خود را با پژوهشهای منطقی ارتباط داده است. و مطالعات منطقی او به نوبهٔ خویش در فلسفهٔ جوهر وی تأثیر متقابل داشته است. پس می‌توان با برتراند راسل هم‌رأی شد و گفت که لایب‌نیتس «به نحو مشخصی نظریهٔ مفهوم جوهر را در فلسفهٔ خویش بر نظریهٔ نسبتهای منطقی متکی ساخته است.»[۴۹] یعنی بر نسبت میان موضوع و محمول، مشروط بر اینکه این قول را به چنین معنایی تفسیر نکنیم که برای لایب‌نیتس ما به طور ساده از تحلیل زبان به وجود جواهر رسیده‌ایم.

---

۴۸. گرهارد، ۳، ۲۴۷ (در نامه‌ای خطاب به برنت T. Burnett).

۴۹. شرح انتقادی *فلسفهٔ لایب‌نیتس*، ص ۵۲.

در *پژوهشهای جدید*[۵۰] دوستدار حقیقت نظریهٔ لاک را مطرح می‌سازد دائر بر اینکه چون ما مجموعه‌ای از «تصورات بسیط» (کیفیات) را با هم در خارج می‌یابیم و نمی‌توانیم وجود آنها را فی‌نفسه تصور کنیم موضوعی را فرض می‌کنیم که این تصورات بسیط حالّ در آن هستند و نام جوهر را بر آن اطلاق می‌کنیم. دوستدار خدا یعنی (لایب‌نیتس) پاسخ می‌دهد که برای این طرز فکر جهتی وجود دارد، زیرا ما محمولات متعددی را که به موضوع واحدی تعلق دارند تصور می‌کنیم. وی می‌افزاید که اصطلاحات ما بعدالطبیعی مانند محل، موضوع، صرفاً به این معنی است که محمولات متعدد به اعتبار اینکه به موضوع واحدی تعلق دارد تصور می‌شود. در اینجا ما نمونهٔ واضحی از پیوند میان مابعدالطبیعهٔ جوهر با صورت قضایای حملیه را که لایب نیتس قائل شده در دست داریم. نمونهٔ دیگری از آن در عبارت زیر ذکر شده است.

جوهر صرفاً موضوع محمولات نسبت این معنی نیز به مفهوم جوهر تعلق دارد که آن موضوعی است مستمر و ثابت که صفات مختلف به نحو متعالی و متعاقب بر آن حمل می‌شوند و امّا تصور ما از جوهر مستمر اوّلاً و بالذات از تجربهٔ درونی ما یعنی از تجربهٔ «من» دائم اخذ شده است، ولی، به نظر لایب‌نیتس، باید یک دلیل لمّی و قبلی برای دوام و استمرار جوهر و نیز یک دلیل انّی بعدی که به وسیلهٔ تجربهٔ ما از استمرار هویت خویش فراهم می‌شود وجود داشته باشد. «و امّا یافتن دلیل اِنّی دیگری جز اینکه صفات زمان و حالت قبلی و نیز صفات زمان وحالت بعدی من محمولات موضوع واحد است ممتنع است. ولی معنای این قول که محمول مندرج در موضوع است چیست جز اینکه مفهوم محمول را به نحوی می‌توان در مفهوم موضوع یافت؟» به این ترتیب لایب‌نیتس دوام وجود جوهر را در تبدّلات یا عوارض متغیر با اندراج بالقوهٔ مفاهیم محمولات متعاقب در مفهوم موضوع ارتباط می‌دهد. در واقع جوهر عبارت از موضوعی است که بالقوه شامل همهٔ صفاتی می‌شود که برای همیشه بر آن حمل می‌شود. اگر به زبان جوهر تفسیر شود نظریهٔ اندراج محمولات در موضوعات خویش به این معنی است که همه اعمال و احوال هر جوهری بالقوه در آن مندرج است «چون چنین است، می‌توان گفت که طبیعت جوهر فرد یا موجود تام این است که واجد آنچنان مفهوم کاملی باشد که این

۵۰. ۲، ۲۳، ۱، ص ۲۲۵؛ گرهارد، ۵، ۱-۲۰۲-۲۰۱.

مفهوم جهت ادراک ذات آن کافی باشد و نیز استنتاج همهٔ محمولات از موضوعی که این مفهوم به آن نسبت داده می‌شود ممکن باشد.»[51] کیفیت پادشاهی که به اسکندر تعلق دارد مفهوم کاملی از تفرد اسکندر را به ما نمی‌دهد، و در واقع ما نمی‌توانیم مفهوم تامی از آن داشته باشیم. «ولی خداوند، در عین اینکه مفهوم فردی و انیّت اسکندر را ادراک می‌کند. در این شهود در عین حال اساس و جهت همهٔ محمولاتی را که به درستی بر او حمل می‌شود می‌داند، مثلاً اینکه آیا او بر داریوش و کوروش غلبه خواهد کرد، حتی علم قبلی، نه تجربی، دارد که آیا اسکندر به مرگ طبیعی خواهد مرد یا مسموم خواهد شد، چیزی که ما به آن فقط از طریق تاریخ علم داریم.»[52] به طور خلاصه «با این قول که مفهوم فردی آدم متضمن همهٔ اموری است که برای او اتفاق خواهد افتاد قصد من چیزی جز قول فیلسوفان نیست دائر بر اینکه محمول در موضوع قضیهٔ صادق مندرج است.»[53]

پس جوهر موضوعی است که بالقوه شامل همهٔ محمولاتی است که در او همیشه وجود خواهد داشت. ولی جوهر نمی‌تواند قوه و استعداد خویش را به فعلیت آورد، یعنی نمی‌تواند از یک حالت به حالت دیگر منتقل شود، و در عین حال موضوع واحدی بماند، مگر اینکه میلی درونی به استکمال ذات یا بسط ذات داشته باشد. «اگر اشیاء به امر خداوند چنان تکون‌یافته بودند که آنها را مناسب اجرای ارادهٔ قانونگذار کل (خدا) کند پس آنگاه باید پذیرفت که تأثیری خاص، صورت یا نیرویی خاص، بر اشیاء منطبع شده است که از آن سلسلهٔ پدیدارها بر طبق تجویز همان امر نخستین صادر می‌شود.»[54] پس فعلیت از خصوصیات ذاتی جوهر است. در واقع هر چند ممکن بود که خداوند نظام متفاوتی از اشیاء خلق کند، «فعل جوهر ناشی از ضرورت مابعدالطبیعی است، و اگر اشتباه نکنم در هر نظام ممکنی جایی خواهد داشت.»[55] همچنین «من بر آنم که ممکن نیست جوهر طبیعتاً بدون فعل وجود داشته باشد.»[56] قصد من بیان این مطلب نیست که لایب‌نیتس مفهوم جوهر خویش را به اعتبار واقعیتی که ذاتاً فعال است، صرفاً از تأمّل درباره اندراج بالقوهٔ محمولات در موضوعاتشان اخذ نکرده است؛ ولی او نظریهٔ جوهر

---

۵۱. *گرهارد*، ۲، ۴۳. ۵۲. *گرهارد*، ۴، ۴۳۳. ۵۳. همانجا.

۵۴. در *طبیعت فی‌نفسه*، ۶؛ *گرهارد*، ۴، ۵۰۷؛ *دانکن*، ص ۱۱۶.

۵۵. *گرهارد*، ۲، ۱۶۹ (در نامه‌ای خطاب به دو وولدر de Volder).

۵۶. *پژوهشهای جدید*، مقدمه، ص ۴۷؛ *گرهارد*، ۵، ۴۶.

خویش را به اعتبار واقعیتی که به نحو فعال از قوه به فعل می‌آید با نظریهٔ رابطه موضوع و محمول در قضایا مرتبط می‌سازد. به طور کلی مسئله بر سر این نیست که او مابعدالطبیعهٔ خویش را از منطق خویش اخذ کرده باشد، بلکه مسئله این است که این دو را با یکدیگر ارتباط داده است، به نحوی که هر یک در دیگری تأثیر بخشیده است و آن دو، دو جنبهٔ فلسفهٔ او را تشکیل می‌دهند.

۶ـ علیت امور غیر متمایز

لایب‌نیتس سعی می‌کرد که از اصل جهت کافی این نتیجه را که دو جوهر غیرمتمایز ممکن نیست موجود باشد استنتاج می‌کند. «من از اصل جهت کافی، از میان نتایج دیگر، چنین استنتاج می‌کنم که در طبیعت دو موجود حقیقی که به نحو مطلق از یکدیگر غیرمتمایز باشند وجود ندارد؛ زیرا اگر دو جوهر غیرمتمایز وجود داشت «خداوند و طبیعت در نظام بخشیدن به یکی سوای دیگری بدون جهت کافی عمل می‌کردند.»[۵۷] منظور لایب‌نیتس از «موجودات مطلق» جواهر است و ادعای او این است که هر جوهری باید از حیث ذاتی از هر جوهر دیگر متمایز باشد. خداوند، در نظام کلی جواهر، در اینکه دو جوهر غیر متمایز را یکی در موضعی از سلسله و دیگری را در موضع دیگر جای دهد جهت کافی نخواهد داشت. دو جوهر که به طور کلی از یکدیگر غیرمتمایز باشند جوهر واحدی خواهند بود.

از نظر لایب‌نیتس عینیت امور غیر متمایز بسیار اهمیت داشت. «این دو اصل عظیم جهت کافی و اصل عینیت امور غیر متمایز موقعیت مابعدالطبیعه را دگرگون خواهد کرد.»[۵۸] این اصل برای او با مفهوم هماهنگی کلی پیوستگی خاصی داشت و متضمن وحدت هماهنگ موجودات مختلف بود که هر یک از آن دو به نحو ذاتی با یکدیگر اختلاف دارند ولو اینکه اختلاف در بعضی موارد، بی‌نهایت کوچک و غیرقابل ادراک باشد. ولی موضع دقیق این اصل چندان روشن نیست. طبق نظر لایب‌نیتس، تصور دو جوهر غیرمتمایز ممکن است هر چند فرض وجود دو جوهر غیرمتمایز خطا و بر خلاف

۵۷. پنجمین نامه خطاب به س. کلارک، ۲۱؛ گرهارد، ۷، ۳۹۳؛ *دانکن*، ص ۲۵۹.

۵۸. چهارمین نامه خطاب به س. کلارک، ۵؛ گرهارد، ۷، ۳۷۲؛ *دانکن*، ص ۲۴۷.

اصل جهت کافی است.[۵۹] ظاهراً این امر متضمن آن است که اصل و عینیت امور غیرمتمایز اصلی ممکن است. از حیث انتزاعی یا به مفهوم مطلق، دو جوهر غیرمتمایز قابل تصور و ممکن‌اند، ولی وجود آنها با اصل جهت کافی که در پرتو اصل کمال که خود اصلی ممکن است، مورد تفسیر قرار می‌گیرد وجود آنها تعارض دارد. خداوند که به اختیار خویش عمل به اصلح را اداره کرده است برای خلق آنها (یعنی امور غیر متمایز) جهت کافی ندارد. ولی در جای دیگر لایب‌نیتس ظاهراً به تلویح می‌گوید که دو امر غیرمتمایز، غیرقابل تصور و از لحاظ مابعدالطبیعی ممتنع است. «اگر دو فرد کاملاً مشابه و مساوی با یکدیگر و به طور خلاصه فی‌نفسه غیرمتمایز باشند دیگر اصل تفرد و تشخص وجود نخواهد داشت؛ و حتی به جرأت می‌توانم ادعا کنم که در تحت این شرایط هیچ تمایز فردی یا افراد مختلف وجود نخواهد داشت.»[۶۰] ولی در ادامهٔ سخن خویش می‌گوید به همین جهت مفهوم جز لایتجزا مفهومی موهوم است. اگر دو جزء لایتجزا واجد یک اندازه و شکل باشند، فقط با عوارضی خارجی از یکدیگر متمایز خواهند بود. «ولی همواره ضرورت دارد که علاوه بر اختلاف زمان و مکان باید یک اصل درونی برای تمایز وجود داشته باشد.»[۶۱] زیرا نِسَب متفاوت خارجی در نظر لایب‌نیتس متضمن صفات مختلف در جواهر مرتبط با آنها است. او محتملاً عقیده داشته است که جوهر را می‌توان فقط بر حسب محمولات آن تعریف کرد با این نتیجه که نمی‌توان قائل شد که دو جوهر «دو» مختلف‌اند مگر آنکه دارای محمولات مختلف باشند.[۶۲] ولی، چنانکه برتراند راسل اشاره کرده است، این اشکال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان دانست که بیش از یک جوهر وجود دارد. «تا محمولات حمل نشده است، دو جوهر از یکدیگر غیرمتمایز باقی می‌مانند؛ ولی مادام که دو جوهر از حیث عددی از یکدیگر متمایز نباشند. ممکن نیست دارای محمولاتی باشند که به وسیلهٔ آنها، از یکدیگر متمایز باشند.»[۶۳] اما اگر فرض کنیم که عقیده حقیقی لایب‌نیتس این است که دو جوهر غیرمتمایز قابل تصور و از حیث مابعدالطبیعی ممکن‌اند، هر چند با اصل کمال

۵۹. پنجمین نامه خطاب به س. کلارک، ۲۱؛ گرهارد، ۷، ۳۹۴؛ *دانکن*، ص ۲۵۹.

۶۰. *پژوهشهای جدید*، ۲، ۲۷، ۳، ص ۲۳۹؛ *گرهارد*، ۵، ۲۱۴.

۶۱. *پژوهشهای جدید*، ۲، ۲۷، ۱، ص ۲۳۸؛ گرهارد، ۵، ۲۱۳.

۶۲. نگاه کنید به *پژوهشهای جدید*، ۲، ۲۳، ۱-۲، ص ۲۲۶؛ *گرهارد*، ۵، ۲۰۱-۲۰۲.

۶۳. *شرح انتقادی فلسفهٔ لایب نیتس*، ص ۵۹.

ناسازگار است که آنها بالفعل وجود داشته باشند، می‌توان بر این مشکل فائق آمد. ولی دشوار می‌توان دریافت که چگونه دو امر غیرمتمایز، در قالب فلسفهٔ جوهر و محمولات و روابط لایب‌نیتس، قابل تصورند.

۷ـ قانون اتصال

لایب‌نیتس در نامه‌ای به بیل دربارهٔ «یک اصل خاص نظام کلی» بحث می‌کند که «مطلقاً در علم هندسه ضرورت دارد اما در علم طبیعت نیز صادق است»، زیرا خداوند مانند مهندسی کامل عمل می‌کند. او این اصل را به طریقهٔ ذیل بیان می‌دارد. «وقتی که تفاوت دو مورد را بتوان به پایین‌تر از هر تعداد مفروضی در داده‌ها یا در آنچه وضع شده است کاهش داد، باید بتوان آن را به پایین‌تر از هر مقدار مفروضی هم که مطلوب است یا در نتیجه است، کاهش داد، و امّا به تعبیری آشناتر، وقتی که دو مورد (یا آنچه مفروض است) بطور مستمر به یکدیگر نزدیک می‌شوند و سرانجام در یکدیگر مندرج می‌شوند، نتایج یا حوادث (یا آنچه مطلوب است) نیز باید چنین شوند. این امر نیز تابع اصل کلی‌تری است: یعنی وقتی که داده‌ها سلسله‌ای تشکیل می‌دهند، آنچه مطلوب است نیز سلسله‌ای تشکیل می‌دهد.»[۶۴] لایب‌نیتس مثالهایی از علم هندسه و طبیعت ذکر می‌کند. یک سهمی را می‌توان بیضیی دارای کانون نامتناهی دانست یا شکلی دانست که در یک بیضی به اندازهٔ کمتر از اختلاف مفروض تفاوت دارد. قضایای هندسی را که به طور کلی در مورد بیضی صادق است می‌توان بر سهمی نیز، وقتی که بعنوان یک بیضی لحاظ می‌شود، اطلاق کرد همچنین سکون را می‌توان شتابی بی‌نهایت کوچک یا بطئی نامتناهی دانست. هر آنچه دربارهٔ شتاب یا بُطء صادق است در مورد سکون وقتی که بدین‌گونه لحاظ شود نیز صادق است، «تا آن حدی که قانون سکون را باید مورد خاصّی از قانون حرکت دانست».[۶۵]

به این ترتیب، لایب‌نیتس از مفهوم اختلافات بی‌نهایت کوچک برای نشان دادن اینکه چگونه مثلاً میان سهمی و بیضی در علم هندسه و میان سکون و حرکت در علم طبیعت اتصال وجود دارد استفاده می‌کند. همچنین وی این اصل را در فلسفهٔ جوهر خویش به

۶۴. در *اصل کلی مفید در تبیین قوانین طبیعت* (خطاب به بیل Bayle)؛ *گرهارد*، ۳، ۵۲؛ *دانکن*، ص ۳۳.
۶۵. همانجا، *گرهارد*، ۳، ۵۳؛ *دانکن*، ص ۳۴.

صورت قانون اتصال به کار می‌برد که بیان می‌دارد که هیچ جهش و انفصالی در طبیعت نیست. «هیچ چیزی به طور دفعی حادث نمی‌شود و یکی از اصول عظیم حکمت که بدان دست یافته‌ام و یکی از آن اصولی که بیش از همه به نحو کامل در تجربه به اثبات رسیده است این است که در طبیعت هیچ جهش و طفره‌ای وجود ندارد و این اصل عظیم حکمت را قانون اتصال نام نهاده‌ام.»[۶۶] این قانون «نه تنها در مورد انتقال از حیّزی به حیّز دیگر صادق است، بلکه همچنین در مورد انتقال از صورت به صورت دیگر و از حالتی به حالتی دیگر صدق می‌کند.»[۶۷] همهٔ تبدلات متصل است و طفره نمودی بیش نیست. هر چند به قول لایب‌نیتس زیبایی طبیعت مقتضی آن است به طوری که وجود ادراکات متمایز ممکن باشد. ما مراحل بی‌نهایت خرد تبدل را نمی‌بینیم و بنابراین به ظاهر انفصال وجود دارد در آنجایی که در واقعیت هیچ انفصالی وجود ندارد.

قانون اتصال متمم قانون عینیّت امور غیرمتمایز است زیرا قانون اتصال بیان می‌دارد که در سلسلهٔ مخلوقات هر وضع ممکنی اشغال شده است، در حالی که اصل عینیّت امور غیرمتمایز بیان می‌دارد که هر وضع ممکنی فقط و فقط برای یک‌بار اشغال شده است. ولی از آن حیث که مسئله راجع به عالم مخلوق جواهر می‌شود، قانون اتصال از حیث مابعدالطبیعی ضرورت ندارد. بلکه مبتنی بر اصل کمال است. «فرضیهٔ وجود طفره را نمی‌توان جز با اصل نظام و به مدد عقل متعالی رد کرد، که هر کاری را به نحو اکمل انجام می‌دهد.»[۶۸]

۸ـ مذهب همه‌عقلی لایب‌نیتس

فکر می‌کنم که به سختی بتوان رابطهٔ نزدیک میان تأملات منطقی و ریاضی لایب‌نیتس از یک طرف و فلسفهٔ جوهر او را انکار کرد. چنانکه دیدیم، در هر حال با توجه به بعضی نکات مهم، به جاست که از گرایش لایب‌نیتس سخن بگوییم، یعنی گرایش او و به اینکه قضایای ریاضی و منطقی را جانشین فلسفهٔ جوهر کند، مثلاً نظریهٔ جوهر و صفات را در پرتو یک نظریهٔ منطقی خاص دربارهٔ قضایا تفسیر کند. میان نظریهٔ منطقی قضایای

---

۶۶. *پژوهشهای جدید*، مقدمه، ص ۵۰؛ *گرهارد*، ۵، ۴۹.

۶۷. *گرهارد*، ۲، ۱۶۸ (در نامه‌ای خطاب به وولدر، Volder).

۶۸. *گرهارد*، ۲، ۱۹۳ (در نامه‌ای خطاب به دو وولدر).

تحلیلی و نظریهٔ مابعدالطبیعی جواهر فرد فاقد منفذ، یعنی جواهری که صفات خویش را صرفاً از درون و ذات خویش بر طبق سلسله‌ای از تبدلات متصل و مستمر که از قبل ایجاد شده است ارتباط نزدیکی وجود دارد. و در قانون اتصال، چنانکه در مورد جواهر اطلاق می‌شود، می‌توانیم تأثیر پژوهشهای لایب نیتس را در تحلیل نامتناهی در مورد ریاضیات را ملاحظه کنیم. این پژوهشهای او همچنین در نظریهٔ قضایای ممکن او، که مستلزم تحلیل نامتناهی است، یعنی فقط به نحو نامتناهی تحلیلی است و به مانند حقایق عقل به نحو متناهی تحلیلی نیست انعکاس یافته است.

از طرف دیگر مذهب همه عقلی لایب‌نیتس فقط جنبه‌ای از تفکر اوست و نمودار کلیت تفکر او نیست. مثلاً او محتملاً تصور خود از جوهر را به عنوان امر ذاتاً فعال با تصور خویش از موضوع به عنوان امری که محمولات نامتناهی بالقوه در آن مندرج است ربط می‌داد؛ ولی این امر بدان معنی نیست که او نظریه خویش را از منطق اقتباس کرده باشد. مشکل می‌توان دریافت که چگونه این نوع اقتباس موجّه یا ممکن است. به علاوه صرف‌نظر از تأملات او دربارهٔ نفس و عالم موجود، لایب‌نیتس نه فقط با آثار فیلسوفانی چون دکارت و هابز اسپینوزا آشنایی داشت، بلکه با آرا متفکران دورهٔ رنسانس که برخی از آراء اصلی او را به اجمال بیان داشته بودند، آشنا بود. محتملاً اندیشهٔ اساسی در فلسفهٔ لایب‌نیتس اندیشهٔ هماهنگی نظام بالقوه نامتناهی طبیعت است، و این نظریه مسلّماً در فلسفه نیکولای کوزایی[69] در قرن پانزدهم و نیز در اندیشهٔ برونو[70] در قرن شانزدهم وجود داشته است به علاوه، این دو نظریه را که هیچ دو چیزی دقیقاً یکسان نیست و اینکه هر چیزی به شیوه خاص خود آیینه تمام‌نمای عالم است پیش از او نیکولای کوزا مطرح کرده بود. ممکن است لایب‌نیتس این نظریات و نظریات مرتبط با آنها را با پژوهشهای منطقی و ریاضی خود پیوند داده باشد، به سختی می‌توانست غیر از این عمل کند. والاّ او دچار یک ثنویت اساسی در تفکر خویش می‌شد. ولی این امر به ما حق نمی‌دهد که او را صرفاً پیرو مذهب همه عقلی تلقی کنیم. همچنین ولو اینکه بتوانیم نشان دهیم که چگونه برخی از نظریات مابعدالطبیعی لایب نیتس از منطق وی قابل اخذ است ولی بالضروره لازم نمی‌آید که او درعمل آنها را اخذ کرده باشد. هر چند ممکن

69. Nicolas of Cosa 70. Bruno

است تـعارضاتی مـیان بـرخی از نـظریات مـنطقی لایب‌نـیتس و بـرخی از تـاملات مابعدالطبیعی او وجود داشته باشد، و حتی ولو به فرض آنکه او آگاهانه از انتشار برخی از نتایج مقالات خویش احتراز کرده باشد، این‌گونه استنتاج کردن که آثار مـنتشر شـدهٔ دوران کمال او فقط شامل فلسفه‌ای عامیانه و تهذیبی است که او در واقع به آن اعـتقاد نداشته است عملی ناسنجیده است. او شخصیتی ذوفنون و پیچیده بوده است؛ و حتی اگر مطالعات منطقی او به نحو خاص نشانهٔ ممّیز تفکر او را تشکیل می‌دهد، نمی‌توان از جوانب دیگر فکر او به سادگی صرف‌نظر کرد. به علاوه اگر به یاد آوریم کـه او هـرگز درصدد تدوین یک نظام فلسفی به شیوهٔ اسپینوزا نبوده است. فهم تعارضات فلسفهٔ او بر ما آسانتر می‌شود. بسیار محتمل است که به قول برتراند راسل، برخی از تفکرات منطقی لایب‌نیتس بیشتر به فلسفهٔ اسپینوزا را منتهی می‌شود تا به نظریهٔ «مونادولوژی» ولی از این امر لازم نمی‌آید که او در ردّ و انکار اسپینوزا ریا ورزیده است. مثلاً او در این عقیده راسخ بود که فلسفهٔ اسـپینوزا مـبتنی بـر تـجربه نـیست و نـظریهٔ مـونادولوژی خـود او تکیه‌گاهی در تجربه دارد. اکنون باید به این نظریهٔ مونادولوژی او بپردازم.

فصل هفدهم

لایب نیتس (۳)

۱ـ جواهر بسیط یا مونادها

لایب‌نیتس منشأ نفسانی تصور جواهر را با خودآگاهی مرتبط می‌دانست. «اندیشیدن دربارهٔ یک رنگ و ملاحظهٔ اینکه انسان دربارهٔ آن می‌اندیشد دو اندیشهٔ کاملاً متفاوت‌اند؛ این دو همان‌قدر با یکدیگر تفاوت دارند که رنگ با نفسی که دربارهٔ آن می‌اندیشد متفاوت است. و چون من تصور می‌کنم که موجودات دیگر هم می‌توانند حق گفتن «من» را داشته باشند و یا اینکه می‌توان چنین چیزی را دربارهٔ آنها گفت از این طریق است که من می‌توانم چیزی را که به طور کلّی «جوهر» می‌نامند تصور کنم.»[1] و نیز ملاحظهٔ خودِ «من» است که مفاهیم مابعدالطبیعه دیگر از قبیل علت، معلول، فعل، تشابه و غیره و حتی مفاهیم منطق و اخلاق را فراهم می‌آورد. حقایق اوّلیهٔ واقع حقایق اولیهٔ عقل وجود دارند؛ و قضیهٔ «من وجود دارم» یک قضیهٔ اولیهٔ واقع و یک حقیقت بی‌واسطه است، هر چند یگانه‌حقیقت بی‌واسطه نیست. این حقایق اولیهٔ واقع «تجارب درونی بی‌واسطگی احساس است»:[2] آنها قضایای ضروری نیستند، بلکه قضایای‌اند که «بر

---

۱. *دربارهٔ عنصر فوق محسوس در معرفت و دربارهٔ غیر مادّی در طبیعت* (خطاب به شارلوت Charlotte ملکه پروس)؛ *گرهارد*، ۶، ۴۹۳؛ *دانکن*، ص ۱۵۱.

۲. *پژوهشهای جدید*، ۴، ۲، ۱، ص ۴۱۰؛ *گرهارد*، ۵، ۳۴۷.

تجربهٔ مستقیم و بی‌واسطه مبتنی‌اند.»[۳] من اطمینان دارم که وجود دارم و از خود به عنوان یک وحدت آگاهی دارم. و از این حیث تصور کلی جوهر به عنوان یک وحدت را اخذ و اعتبار می‌کنم. در عین حال. ارتباط تصور جوهر با خودآگاهی «من» با نظریهٔ اسپینوزایی جوهر یگانه‌ای که من چیزی جز یکی از حالات آن نیستم تضاد دارد. هر چند برخی از تأملات منطقی لایب‌نیتس محتملاً بر برخی از آراء اسپینوزا دلالت دارد، ولی آگاهی روشن او از فردیت روحانی قبول جدی مابعدالطبیعهٔ کلی اسپینوزا را برای او ممتنع می‌سازد. او حاضر نبود که مانند دکارت فکر می‌کنم (Cogito) را قضیهٔ وجودی و اصلی فلسفهٔ خویش قرار دهد ولی او موافق بود که «اصل دکارتی معتبر» است، گرچه «این قضیه تنها قضیهٔ در نوع خود نیست.»[۴]

ممکن نیست با هیچ برهانی که مفید یقین مطلق باشد بتوان اثبات کرد که عالم خارج وجود دارد،[۵] و «اینکه وجود روح یقینی‌تر از وجود اشیاء محسوس است.»[۶] ما مسلّماً میان پدیدارها روابطی کشف می‌کنیم که به ما اجازه می‌دهد که آنها را پیش‌گویی کنیم و برای این ارتباط ثابت علتی وجود دارد، ولی به عنوان یک نتیجهٔ مطلقاً یقینی لازم نمی‌آید که اجسام وجود داشته باشند، زیرا علت خارجی مانند خداوند بارکلی[۷] می‌تواند توالی و تعاقب منظم پدیدارها را بر ما عرضه کند.[۸] ولی ما هیچ دلیل حقیقی برای این فرض که در واقع چنین است در دست نداریم و از حیث اخلاقی و نه از حیث مابعدالطبیعی یقین داریم که اجسام وجود دارند. اکنون ملاحظه می‌کنیم که اجسام مرئی، یعنی متعلقات حواس تقسیم‌پذیرند: یعنی آنها تودهٔ متراکم یا مجموعهٔ مرکب‌اند. این امر بدان معناست که اجسام مرکب از جواهر بسیط فاقد اجزائند. «جواهر بسیط باید موجود باشند.، زیرا جواهر مرکب وجود دارند چه هر مرکبی فقط مجموعه یا فراهم آمده از جواهر بسیط است.»[۹] لایب نیتس این جواهر بسیط راکه امور تجربی از آنها ترکیب شده

۳. پژوهشهای جدید، ۴، ۷، ۷، ص ۴۶۹؛ گرهارد، ۵، ۳۹۲.

۴. پژوهشهای جدید، ۴،۲،۱، ص ۴۱۰؛ گرهارد، ۵، ۳۴۸.

۵. پژوهشهای جدید، به پیوست ۱۲، ص ۷۱۹؛ گرهارد، ۷، ۳۲۰.

۶. پژوهشهای جدید، ۲، ۲۳، ۱۵، ص ۲۲۹؛ گرهارد، ۵،۵،۲.

7. Berkeley

۸. گرهارد، ۱، ۳۷۲-۳۷۳ (در نامه‌ای خطاب به فوشه).

۹. مونادولوژی، ۲؛ گرهارد، ۶، ۶۰۷؛ دانکن، ص ۲۱۸.

است «موناد» (جواهر فرد) می‌نامد. مونادها «اجزاء لایتجزای حقیقی طبیعت و به طور خلاصه عناصر اشیاءاند».[۱۰]

به کاربردن کلمهٔ جزء لایتجزا را نباید بدین معنی گرفت که «جواهرفرد» لایب‌نیتس به معنای جزء لایتجزای دموکریتوس[۱۱] یا اپیکور[۱۲] است. جوهر فرد چون فاقد اجزاء است امتداد، شکل یا تقسیم‌پذیری ندارد. هیچ شیئی ممکن نیست واجد شکل و یا هیئت باشد و ممتدّ نباشد. همچنین ممکن نیست تقسیم‌پذیر باشد و امتداد نداشته باشد. ولی شیء بسیط ممکن نیست ممتد باشد، زیرا بساطت و امتداد با یکدیگر تعارض دارند. این بدان معنی است که جوهر فرد نمی‌تواند به طریقی جز از طریق خلق موجود شود. و نیز ممکن نیست که به طریق دیگری جز از طریق فنا نابود شود. البته جواهر مرکب ممکن است از طریق اجتماع و انحلال جواهرفرد به وجود آیند، ولی چون بسیط‌اند ممکن نیست قبول اجتماع و انحلال کنند. از این جهت در واقع تشابه خاص میان جواهر فرد و اجزاء لایتجزای فیلسوفان وجود دارد؛ ولی جزء لایتجزای اپیکور واجد شکل است هر چند تقسیم‌ناپذیر دانسته شده است. به علاوه در حالی که قائلان به جزءلایتجزا نخست جزء لایتجزا را تصور کرده و سپس نفس را بر حسب نظریهٔ جزء لایتجزا به عنوان اینکه از اجزاء لایتجزای لطیف‌تر و نرم‌تر و مدوّرتر تشکیل شده است، تفسیر کرده‌اند، لایب نیتس جوهر فرد خود را با شبیه نفس تصور کرده است زیرا هر یک (هم جوهر فرد و هم نفس) به وجهی جوهری روحانی است.

ولی هر چند جواهر فرد فاقد امتداد و اختلاف کمّ و شکل‌اند بر طبق نظریهٔ عینیّت امور غیرمتمایز، باید از لحاظ کیفی از یکدیگر متمایز باشند. چنانکه بعداً تبیین خواهیم کرد، تفاوت آنها بر حسب درجهٔ ادراک و شوقی است که هر یک واجد است. هر یک از جواهر فرد از حیث کمّی و ذاتی با جواهر فرد دیگر تفاوت دارند. با وجود این عالم نظام سازمان‌یافته و هماهنگی است که در آن انواع نامتناهیی از جواهر با هم ترکیب شده‌اند تا هماهنگیی کامل پدید آورند. هر جوهر فردی، بر طبق قوام درونی و قانون خاص خویش تکامل می‌یابد؛ و به سبب فعالیت جواهرفرد دیگر قابل زیادت و نقصان نیست، زیرا او بسیط ممکن نیست واجد اجزائی باشد تا جزئی بر آن افزود، یا جزئی از آن کاست. ولی

---

۱۰. *مونادولوژی*، ۳؛ *گرهارد*، ۶، ۶۰۷؛ *دانکن*، ص ۲۱۸.

11. Democraitus

12. Epicurus

هر یک به جهت اینکه واجد مرتبه‌ای از ادراک هست به شیوهٔ خاص خویش آینهٔ کل عالم یعنی نظام کل وجود است.

به این ترتیب لایب‌نیتس وجود کثرتی از جواهر فردی را مورد تصدیق و تأیید قرار داده است. و در این مسئله با دکارت موافق و هم‌رأی بوده است ولی او با نظریهٔ دکارت دربارهٔ ماده به عنوان امتداد هندسی موافق نبوده است. جرم مادّی مرکب است و ما باید وحدتهای حقیقی جوهر را فرض کنیم. اجسام نمی‌تواند مرکب از نقطه‌های هندسی باشد. «اگر واحدهای حقیقی جوهری موجود نباشد، هیچ امر جوهری و حقیقی در جرم وجود نخواهد داشت. همین مسئله بود که کوردموا[۱۳] را وادار کرد که نظریهٔ دکارت را رها کند و برای یافتن وحدت حقیقی نظریهٔ جزء لایتجزای دموکریتوس را بپذیرد.»[۱۴] خود لایب‌نیتس برای مدتی با نظریهٔ جزء لایتجزای دموکریتوس سرگرم بوده است. «نخست، وقتی که خود را از یوغ ارسطو آزاد ساختم، خود را با بررسی خلأ و جزء لایتجزا مشغول داشتم.»[۱۵] ولی او دربارهٔ خصوصیت نامطلوب این نظریه متقاعد شد. زیرا اجزاء لایتجزای دموکریتوس و اپیکور وحدتهای حقیقی نبود. چون اندازه و شکل داشتند، نمی‌توانستند عوامل نهایی باشند که با تحلیل قابل کشف باشند، ولو اینکه فرض بر تقسیم‌ناپذیری جسمانی آنها باشد، باز هم در اصل تقسیم‌پذیر بودند. پس واپسین اجزاء مقوّم اشیاء باید نقطه‌ها باشند، ولی نه نقطه‌های ریاضی، پس بنابراین باید نقطه‌های مابعدالطبیعی و متمایز از نقطه‌های جسمانی، که فقط از جهت ظاهر تقسیم‌ناپذیرند، و همچنین متمایز از نقطه‌های ریاضی باشند که وجود بالفعل ندارند و نمی‌توانند با هم تشکیل جسم بدهند به علاوه، این نقطه‌های مابعدالطبیعی که از حیث منطقی مقدم بر جسم‌اند، باید در مقایسه با نفس تصور شوند. باید یک اصل درونی و ذاتی اختلاف میان آنها وجود داشته باشد و لایب‌نیتس با کمال معتقد شد به اینکه این واحدهای جوهری به سبب درجهٔ «ادراک» و «شوقی» که هر یک واجداند از یکدیگر متمایز است. بنابراین، او غالباً آنها را نفس خوانده است هر چند برای اینکه بتواند میان نفس به معنای متعارف کلمه و واحدهای جوهری دیگر تمایزی قائل شود، کلمهٔ موناد یا

---

13. Cordemoy

۱۴. نظام جدید طبیعت، ۱۱؛ گرهارد، ۴، ۴۸۲؛ دانکن، ص ۷۶.

۱۵. نظام جدید طبیعت، ۳؛ گرهارد، ۴، ۴۷۸، دانکن، ص ۷۲.

جوهر فرد را به عنوان تعبیر کلی مورد استفاده قرار داده است. «موناس واژه‌ای است یونانی که معنی آن وحدت یا امر واحد است.»[۱۶]

۲ـ کمال‌های اوّل و مادّهٔ اولیٰ

معرفی یک نکته که برای فهم نظریهٔ جوهر فرد لایب نیتس کمال اهمیت را دارد ضروری است. هر جوهر یا جوهری فردی اصل یا مبدأ همهٔ افعال خویش است؛ متعطل و فاقد حرکت نیست، بلکه میل درونی به فعل و استکمال ذاتی دارد. قوه و فعالیت به ذات جوهر تعلق دارد. «تصور نیرو و قوه که در زبان آلمانی «Kraft» و در زبان فرانسه «force» نامیده می‌شود و برای تبیین آن من علم حرکت را طرح‌ریزی کرده‌ام معلومات ما را برای فهم معنای جوهر می‌افزاید.»[۱۷] در واقع جوهر را می‌توان «موجودی که قادر به فعل است»[۱۸] تعریف کرد. جوهر صرفاً خود فعالیت نیست، هر فعالیتی فعالیت یک جوهر است. این امر بدان معنی است که در جوهر فرد یک مبدأ فعل و یا نیروی اولیه وجود دارد که از فعالیتهای متوالی و بالفعل جوهر فرد تمایز دارد.

بدین‌ترتیب، لایب‌نیتس مجدداً تصور کمال اول یا صورت جوهری را وارد فلسفه کرده است. وقتی که او به نظریهٔ خویش دربارهٔ واحد جوهری که مشتمل بر نوعی مبدأ فعل است رسید لازم بود که بار دیگر نظریهٔ صور جوهری را که امروزه بسیار مورد نکوهش است و به یاد آورد و دوباره آن را مورد تأکید قرار دهد، ولی به نحوی که این نظریه را معقول‌تر می‌ساخت و استفاده‌ای را که می‌شد از آن به عمل آورد از سوء استفاده‌ای که از آن به عمل آمده بود متمایز می‌ساخت. پس من دریافتم که طبیعتِ صور جوهری عبارت از نیروست... ارسطو آنها را «اکمال اول» نامیده است. من شاید به نحو معقول‌تر آنها را نیروهای اولیه می‌نامم که ذات آنها در خود نه تنها مشتمل بر فعل یا مکمل امکان است، بلکه نوعی فعالیت آغازین را در ذات خویش دارند.»[۱۹] و همچنین نام «کمال اول باید به همهٔ جواهر بسیط یا جواهر فرد مخلوق اطلاق شود، زیرا آنها در

---

۱۶. *مبادی طبیعت و فیض الهی*، ۱؛ *گرهارد*، ۶، ۵۹۸؛ *دانکن*، ص ۲۰۹.

۱۷. در *اصلاح مابعدالطبیعه و مفهوم جوهر*؛ *گرهارد*، ۴، ۴۶۹؛ *دانکن*، ص ۶۹.

۱۸. *مبادی طبیعت و فیض الهی*، ۱؛ *گرهارد*، ۶، ۵۹۸؛ *دانکن*، ص ۲۰۹.

۱۹. *نظام جدید طبیعت*، ۳؛ *گرهارد*، ۴، ۴۷۸ـ۴۷۹؛ *دانکن*، ص ۷۲.

ذات خویش واجد نوعی کمال‌اند. آنها واجد نوعی استقلال ذاتی‌اند که آنها را مبدأ افعال درونی خ یش می‌کنند و گویی ماشینهای خودکار غیرمادی‌اند.»[۲۰] این کمال اول یا صورت جوهریه را نباید به عنوان قوه و استعداد صرف برای فعل که مقتضی فاعل و محرک خارجی است تلقی کرد: آن متضمن چیزی است که لایب‌نیتس آن را غریزه یا میل متحصل برای فعل می‌خواند که به شرط نبودن مانعی بالضروره تحقق می‌یابد. در واقع تمایز میان نیروی فعال اولیه از نیروی فعال ثانویه ضرورت دارد نیروی فعال این یک (ثانویه) عبارت از میل به حرکت خاص و مشخصی است که به وسیلهٔ آن نیروی اولیه متعین می‌شود.[۲۱] ذکر نیروی اولیه برای تبیین پدیدارها کافی نیست. مثلاً اگر برای تبیین تغییرات پدیده‌ای بگوییم که آن ناشی از صورت جوهری شیء است و چنین تبیینی کافی است، چنین سخنی کاملاً مهمل و بی‌معنی است. و لایب‌نیتس تصریح کرده است که او با کسانی که قائل‌اند به اینکه نظریهٔ صورت را نباید در تعیین علل خاص حوادث و امور محسوس مورد استفاده قرار داد کاملاً موافق است. مفاهیم عام مابعدالطبیعی ممکن نیست پاسخ کافی برای مسائل علمی فراهم آورد، ولی در عین حال لایب‌نیتس قائل بوده است به اینکه سوء استفاده از نظریهٔ صور به وسیلهٔ بعضی از مشّاییان مدرسی دلیل موجهی برای رد و ابطال این نظریه فی‌نفسه نمی‌تواند بود. عدم کفایت و نقصان مکتبهای فلسفی متخاصم استفادهٔ مجدد از این نظریهٔ ارسطویی را امری ضروری می‌سازد، مشروط بر آنکه برحسب تعبیرات نظریهٔ حرکت یعنی برحسب نیرو و قوه مورد تفسیر قرار گیرد، و به شرط آنکه به عنوان بدلی برای تبیینات علمی دربارهٔ سلسله حوادث علّی مورد استفاده قرار نگیرد لایب‌نیتس، در استفادهٔ مجدد از نظریهٔ صورت جوهری یا کمالات اوّل، از نظریه جدید مکانیکی طبیعت هر چند آن را غیرکافی تلقی می‌کرده است، روی بر نتافته است، بر عکس اصرار می‌ورزیده است که نظریات مکانیکی و غایت گرایانه طبیعت لازم و ملزوم یکدیگرند.

گرچه هر جوهر فردی مشتمل بر یک اصل فعالیت یا صورت جوهری است هیچ جوهر فرد مخلوقی فاقد جزء انفعالیی که لایب‌نیتس آن را مادهٔ اولی یا نخستین می‌نامد. نیست. متأسفانه او از تعبیرات «مادهٔ اولی» و «مادهٔ ثانوی» به معنای متعدد استفاده

۲۰. *مونادولوژی*، ۱۸؛ *گرهارد*، ۶، ۶۰۹-۶۱۰؛ *دانکن*، ص ۲۲۰.

۲۱. *پژوهشهای جدید*، پیوست ۷د ص ۷۰۲؛ *گرهارد*، ۴، ۳۹۶.

می‌کند و همیشه نمی‌توان فرض کرد که اصطلاح و تعبیر واحدی در مواضع و متون مختلف معنای واحدی دارد. به هر تقدیر، مادهٔ اولی، بدان‌گونه که به هر یک از جواهر فرد مخلوق نسبت داده می‌شود، نباید به این معنی که متضمن جسمانیت است تفسیر شود. «زیرا مادهٔ اولی عبارت از جرم یا نفوذناپذیری و امتداد نیست، ولو اینکه چنین اقتضایی را در خویش دارد.»[۲۲] مادهٔ اولی به ذات جوهر مخلوق تعلق دارد و بیشتر به قوه و استعداد حکمای مدرسی شباهت دارد تا به ماده به معنای متعارف و متداول آن. «هر چند خداوند ممکن است با قدرت مطلق خویش جوهر را از مادهٔ ثانوی محروم سازد، ولی ممکن نیست آن را از مادهٔ اولی محروم کند، زیرا در آن صورت آن را به فعلیت محض که فقط به او اختصاص دارد مبدل می‌کند.»[۲۳] قول به اینکه مادهٔ اولی در هر جوهر مخلوقی وجود دارد مساوق با این قول است که جوهر مخلوق ناقص است. و این عدم کمال و نقصان و انفعال در ادراکات مبهم ظهور می‌کند. جواهر فرد «نیروی محض نیستند. آنها نه تنها اساس فعل بلکه نیز اساس مقاومت و انفعال‌اند و «انفعالات» آنها در ادراکات مبهم آنها نهفته است.»[۲۴]

۳ـ امتداد

به این ترتیب واقعیت در نهایت مشتمل بر جواهر فرد است که هر یک از آنها یک نقطهٔ مابعدالطبیعی غیرممتد است. اما این جواهر فرد با یکدیگر ترکیب می‌شوند و جواهر مرکب تشکیل می‌دهند. ولی چگونه ممکن است که جسم ممتد نتیجهٔ نوعی وحدت میان جواهر فرد غیرممتد باشد. به نظر من پاسخ لایب‌نیتس به این مسئله به غایت مبهم است. به قول او امتداد مفهومی نِسبی و قابل تحویل به مفاهیم دیگر است. قابل تحویل به «کثرت» اتصال و تقارن در وجود یا وجود اجزاء در آن واحد است.»[۲۵] اما این تصورات فقط از حیث صوری با یکدیگر تفاوت دارند: وجود و اتصال متمایز از یکدیگرند. بنابراین امتداد مفهومی مشتق است و اولی نیست. ممکن نیست صفت جوهر باشد. «یکی از خطاهای اصلی اصحاب دکارت این بود که آنها امتداد را به عنوان مفهومی اولی

---

۲۲. گرهارد، ۳، ۳۲۴ (در نامه‌ای خطاب به دِ بوس des bosses). ۲۳. گرهارد، ۳، ۳۲۴ـ۳۲۵.
۲۴. گرهارد، ۶، ۶۳۶ (در نامه‌ای خطاب به رمول Remond). نگاه کنید به: مونادولوژی، ۴۷ـ۴۹؛ گرهارد ۲۶، ۶۱۴ـ۶۱۵ به دانکن، ص ۲۲۵. ۲۵. گرهارد، ۲، ۱۶۹ (در نامه‌ای خطاب به وولدر).

و مطلق و مقوم جوهر تصور می‌کردند. به این ترتیب امتداد بیشتر نحوهٔ ادراک ما از اشیاء است تا صفت ذاتی اشیاء امتداد به نظام پدیداری تعلق دارد، و «چیزی جز تکرار غیرمشخص اشیاء از آن حیث که با یکدیگر شباهت دارند و از یکدیگر غیرمتمایزند نیست.»[۲۶] چنانکه قبلاً دیدیم، هیچ دو جوهر فردی غیرمتمایز نیست؛ ولی برای تصور کثرت باید آنها را به عنوان امور مشابه تصور کرد. این امر مستلزم آن است که آنها واجد کیفیت خاصی باشند که تکرار و غیرمتمایز یا چنانکه لایب نیتس می‌گوید «منتشر» می‌شود. و این کیفیت همان مقاومت است که ذات ماده را تشکیل می‌دهد و مستلزم نفوذناپذیری است. در اینجا لایب‌نیتس تعبیر «ماده» (یعنی مادهٔ نخستین و اولی) را به معنای نسبتاً متفاوتی از آنچه قبلاً به‌کار برده است مورد استفاده قرار می‌دهد. ولی اکنون آن را به معنای مبدأ انفعال در جوهر مورد استفاده قرار می‌دهد. «مقاومت ماده شامل دو چیز است، یکی نفوذناپذیری یا عدم انطباع و دیگر مقاومت یا تعطّل؛ من در اینها... طبیعت مبدأ انفعالی یا مادّه را قرار می‌دهم».[۲۷] و نیز «نیروی انفعالی به نحو اخص مقوّم ماده یا جرم است... قوهٔ انفعالی مقاومتی است که با آن جسم نه تنها در برابر نفوذ بلکه نیز در برابر حرکت مقاومت می‌کنند... به این ترتیب، دو نوع مقاومت یا جرم در آن وجود دارد: نخستین نوع مقاومت عدم انطباع یا نفوذ ناپذیری نام دارد و نوع دوم مقاومت آن چیزی است که کپلر[۲۸] از آن به تعطّل طبیعی اجسام تعبیر کرده است.»[۲۹]

با ابتدای از تصور جواهر متکثر یا جواهر فرد می‌توانیم فقط جزء انفعالی را در آنها و آنچه لایب‌نیتس آن را مادهٔ اولی می‌نامد و مشتمل بر نفوذناپذیری و تعطل است ملاحظه کنیم، با ملاحظه و اعتبار این کیفیت جواهر را از آن حیث که غیرمتمایز اند اعتبار کرده‌ایم. این کیفیت را به عنوان مکرر اعتبار می‌کنیم. امتداد عبارت از تکرار غیرمشخص اشیاء از حیث تشابه آنها با یکدیگر و از حیث عدم تمایز آنها از یکدیگر است. ما در اینجا در حوزهٔ انتزاع قدم نهاده‌ایم، تصور مادهٔ اولی تصوری انتزاعی است؛ زیرا انفعال فقط یک اصل مقوم در جوهر است. و امتداد انتزاعی دیگر است، زیرا تصور امتداد به

---

۲۶. ردّ بر *اسپینوزا* (چاپ فوشه دوکاری Foucher de Careil)، ص ۲۸، *دانکن*، ص ۱۷۶؛ نگاه کنید به *گرهارد*، ۴، ۳۹۴-۳۹۳.

۲۷. *گرهارد*، ۲، ۱۷۱ (در نامه‌ای خطاب به ولدر).

28. Kepler

۲۹. *پژوهشهای جدید*، پیوست ۷، ص ۷۰۱؛ *گرهارد*، ۴، ۳۹۵.

عنوان تکرار غیرمشخص مستلزم انتزاع مادهٔ اولی است.

۴- جسم و جوهر جسمانی

تصور مادهٔ اولی عیناً همان تصور جسم نیست. مادهٔ اولی نیروی انفعال است. ولی جسم مشتمل بر نیروی فعال و انفعال است. اگر این دو با هم در نظر گرفته شوند یعنی اگر این دو اصل فعال و انفعال با یکدیگر در نظر گرفته شوند، در آن صورت ما «ماده به عنوان موجودی کامل خواهیم داشت» (یعنی مادهٔ ثانوی که متمایز از مادهٔ اولی است که صرفاً انفعالی و در نتیجه ناقص است)»[۳۰] به این ترتیب مادهٔ ثانوی ماده‌ای است که واجد قوه فعال تلقی می‌شود: مادهٔ ثانوی عیناً همان جسم است. «ماده عبارت از عدم انطباع یا آن چیزی است که مقاوم در برابر نفوذ است و بنابراین مادهٔ مجرد صرفاً منفعل است. اما جسم، علاوه بر مادّه، واجد نیروی فعال نیز هست»[۳۱] لایب نیتس مادهٔ ثانوی را «جرم» می‌خواند مادهٔ ثانوی انبوهی از جواهر فرد است. پس می‌توان گفت که ماده ثانوی و جرم و جسم هر سه به یک معنی است. یعنی انبوهی از جواهر یا جواهر فرد است. لایب‌نیتس همچنین از آن به عنوان جسم آلی یا ماشین آلی تعبیر می‌کند. اما به جهت داشتن جوهر فرد غالبی که به عنوان کمال اول یا صورت جوهریهٔ جسم آلی خویش عمل می‌کند. به جسم آلی یعنی به جسمی که دارای وحدت حقیقی و نه وحدت مجموعی عرضی است مبدل می‌شود. لایب‌نیتس این ترکیب جوهر فرد غالب و جسم آلی را «جوهر جسمانی» می‌نامد. «من میان معانی زیر تمایز قائل می‌شوم: ۱- کمال اول یا نفس، ۲- مادهٔ اولی یا قوهٔ انفعالی اولی؛ ۳- جوهر فرد که با این دو کامل می‌شود؛ ۴- جرم یا ماده ثانوی و یا ماشین آلی که جواهر فرد جزئی بیشماری ائتلاف می‌کنند؛ ۵- حیوان یا جوهر جسمانی که جوهر فرد غالب آن را به ماشینی تبدیل می‌کند.»[۳۲]

بیهوده انتظار داریم که لایب نیتس کلمات را به معنایی مطلقاً منطقی به کار برد. اما چند نکته کاملاً واضح است. واپسین واقعیت لایب‌نیتس جواهر فرد یا بسیط است این جواهر البته نامرئی است آنچه ادراک می‌کنیم در واقع مجموعهٔ مرکبی از جواهر فرد است. مجموعهٔ جواهر فرد اگر دارای جوهر فرد غالبی باشد و جسمی است آلی و با

---

۳۰. پژوهشهای جدید، ۴،۳،۶، ص ۴۲۸، گرهارد، ۳۹۵،۴.

۳۱. پژوهشهای جدید، ص ۷۲۲.

۳۲. گرهارد، ۳، ۲۵۲ (در نامه‌ای خطاب به وولدر).

جوهر فرد غالب، چیزی را تشکیل می‌دهد که لایب نیتس آن را جوهر جسمانی می‌نامد؛ مثلاً گوسفند حیوانی است یا جوهری جسمانی است، نه مجموعه‌ای صرف از جواهر فرد. این را که جوهر فرد در جسم آلی غلبه داشته باشد به دشواری می‌توان جدا از مسئله ادراک بررسی کرد و من عجالتاً بحث دربارهٔ آن را به بعد موکول می‌کنم. امّا شایسته است که در اینجا گوشزد کنیم که به عقیدهٔ لایب نیتس در هر جوهر مادیی و در واقع در هر جرم یا توده‌ای تعداد نامتناهیی از جواهر فرد وجود دارد. پس از یک جهت لایب‌نیتس وجود یک نامتناهی بالفعل، یا بهتر بگوییم، نامتناهی‌های بالفعل را اثبات می‌کرده است. «من آنچنان طرفدار نظریه نامتناهی بالفعل‌ام که به جای آنکه، چنانکه غالباً در عرف عام گمان می‌کنند، قبول کنم که طبیعت از آن نفرت و کراهت دارد معتقدم که طبیعت همه جا طالب نامتناهی است، تا بهتر بتواند کمالات فاعل حقیقی خود را به منصهٔ ظهور برساند. بنابراین، معتقدم که هیچ جزئی از ماده نیست که، نمی‌گویم بالقوه تقسیم‌پذیر، بلکه بالفعل تقسیم‌پذیر نباشد؛ و در نتیجه کوچکترین ذره را باید به عنوان عالمی که مملو از مخلوقات نامتناهی است تلقی کرد.»[۳۳] امّا لایب‌نیتس نمی‌پذیرفت که این نتیجه لازم می‌آید که در هر توده‌ای از جرم تعدادی نامتناهی از جواهر فرد موجود باشد. زیرا هیچ عدد نامتناهیی وجود ندارد، قول به این که تعدادی نامتناهی از جواهرفرد وجود دارد مساوی با این قول است که همیشه تعدادی بیش از آنچه بتوان مشخص کرد وجود دارد. «من، علی‌رغم حساب بی‌نهایت خردِ خود، هیچ عدد نامتناهی بالفعلی را نمی‌پذیرم، هرچند اذعان می‌کنم که کثرات اشیاء فوق هر عدد متناهی، بلکه فوق هر عددی است.»[۳۴] بنابراین، از این بیان که در هر توده‌ای جواهرفرد نامتناهی وجود دارد نمی‌توان چنین نتیجه گرفت که همه، اجرام مساوی‌اند به جهت این که هر یک مرکب از تعدادی نامتناهی از جواهر بسیط‌اند. زیرا سخن گفتن از اعداد نامتناهی متساوی هیچ وجهی ندارد. تودهٔ مرکب کلِ نامتناهی متقوّم از تعدادی نامتناهی از اجزاء نیست. فقط یک نامتناهی حقیقی وجود دارد و آن همانا «وجود مطلق است که مقدم بر هر ترکیبی است و متشکّل از جمع اجزا نیست.[۳۵] لایب نیتس در اینجا به وجه اخلاقی که حکمای مدرسی میان دو معنای نامتناهی، یعنی نامتناهی غیرمحصل یا سلبی و نامتناهی مُحصل

۳۳. پاسخ به نامهٔ فوشه؛ *گرهارد*، ۱، ۴۱۶؛ *دانکن*، ص ۶۵.
۳۴. *گرهارد*، ۲، ۶۲، ۶۲۹.
۳۵. *پژوهشهای جدید*، ۲، ۱۷، ۱، ص ۱۶۲؛ *گرهارد*، ۵، ۱۴۴.

یا ایجابی، قائل شده‌اند اشاره می‌کند.[۳۶] نامتناهی به معنای اول همان نامحدود یا فاقد حدّ است و نامتناهی حقیقی نیست. «به جای یک عدد نامتناهی باید بگوییم عدد بیش از هر عددی که بتوان بیان کرد.»[۳۷]

باید توجه داشت که جواهر، به معنای مجموعه‌هایی مرکب از جواهرفرد در نظر لایب‌نیتس پدیداری‌اند. «زیرا هر چیزی، به استثنای جواهر فرد مرکب، از نفس این امر که به نحو متقارن و همزمان ادراک می‌شوند، به سبب ادراک افزایش می‌یابد.»[۳۸] اما قول به این که مجموعه‌های مرکب پدیداری‌اند مساوق با این قول نیست که از قبیل رؤیاها یا توهمات‌اند. آنها پدیدارهایی‌اند که ما بازائی در واقعیت دارند و منشأ حقیقی آنها همان تقارن و معیت وجودی جواهر فردی است که آن هیأت تألیفی را تشکیل می‌دهند. مراد او آن است که سنگها و درختان، فی‌المثل، هر چند برای حواسمان اشیاء واحدی به نظر می‌رسند در واقع توده‌های مرکبی از جواهر بسیط غیرممتداند. عالم زندگی روزمره، عالَم ادراک حسّی و در واقع عالم علوم، عالمی پدیداری است، جواهر فرد یا واقعیات واپسین، اموری پدیداری نیستند. آنها بر ادراک ظاهر نمی‌شوند، بلکه فقط با یک عمل تحلیل فلسفی بر ما معلوم‌اند.

۵ـ مکان و زمان

لایب‌نیتس اصرار می‌ورزد که زمان و مکان از امور نسبی‌اند. «امّا دربارهٔ عقیدهٔ خودم، [باید بگویم که] بارها بر این قول تأکید کرده‌ام که مکان، چنانکه زمان، از امور صرفاً نسبی است. من قائلم که مکان یک نظام تقارن یا معیت وجودی و زمان یک نظام توالی و تعاقب است. زیرا مکان، از حیث امکان آن، دلالت بر نظامی از اشیاء دارد که در یک زمان وجود دارند، وقتی که در وجود با یکدیگر لحاظ شوند و بدون آنکه انحاء وجود آنها مورد مداقه قرار گیرد. وقتی که اشیاء مختلف را با یکدیگر مشاهده می‌کنیم، این ترتیب و نظامی که اشیاء در میان خود دارند مورد ادراک واقع می‌شود.»[۳۹] دو چیز از قبیل الف و

۳۶. پژوهشهای جدید، ص ۱۶۱ـ۱۶۲.
۳۷. گرهارد، ۲، ۳۰۴ (در نامه‌ای خطاب به دِ بوس).
۳۸. گرهارد، ۲، ۵۱۷ (در نامه‌ای خطاب به دِ بوس).
۳۹. نامهٔ سوم خطاب به س. کلارک، ۴؛ گرهارد، ۷، ۳۶۳؛ دانکن، ص ۲۴۳.

ب، که تقارن در وجود دارند، در وضع خاصی نسبت به یکدیگر قرار گرفته‌اند و در واقع همهٔ اشیاء متقارن در وجود دارای نسبت‌های وضع‌اند: حال اگر ما اشیاء را صرفاً، به اعتبار اینکه تقارن در وجود دارند، یعنی به اعتبار این که در اوضاع مختلف نسبت به یکدیگر قرار گرفته‌اند لحاظ کنیم، تصور مکان را به عنوان تصور یک نظام همبودی یا تقارن وجودی داریم. به علاوه، اگر ما به اشیائی که وجود بالفعل دارند نظر نداشته باشیم، بلکه فقط ترتیب همه نسبت‌های ممکن وضع را در ذهن تصور کنیم، در آن صورت تصور انتزاعی مکان را در اختیار داریم. بنابراین، مکان انتزاعی امری حقیقی نیست. مکان صرفاً تصور یک نظام اضافی و نسبی ممکن است. زمان هم امری اضافی است. اگر دو حادثه، فی‌المثل الف و ب، همزمان نباشند، بلکه متعاقب یکدیگر باشند، نسبت خاصی میان آنها وجود دارد که ما آن را چنین بیان می‌کنیم که الف پیش از ب و ب بعد از آن است. اگر ما نظام نسبت‌های ممکنی از این قبیل را در ذهن تصور کنیم، تصور انتزاعی زمان را در اختیار داریم. زمان انتزاعی هم واقعی‌تر از مکان انتزاعی نیست. هیچ مکان واقعی انتزاعیی که اشیاء متحیّز و متمکن در آن باشند وجود ندارد و هیچ زمان انتزاعی واقعی و متجانسی وجود ندارد که توالی و تعاقب در آن واقع شود! پس هر دو وجود اعتباری نفس الامری دارند. در عین حال معیّت در وجود و نیز قبلیّت و بعدیت در وجود واقعی است. «زمان وجود معقولی کمتر یا بیشتر از مکان ندارد (یعنی امری اعتباری یا ذهنی است.) معیت در وجود، چنانکه قبلیت و بعدیّت در وجود همه اموری واقعی است...»[۴۰] مطلب را می‌توان بدین‌گونه بیان کرد که اگر مکان و زمان اموری پدیداری باشند پدیدارهایی‌اند که مبنائی در واقعیت دارند (Phenomena bene fundata): تصورات انتزاعی مبنا یا اساسی، یعنی نِسَبی، عینی دارند.

لایب‌نیتس اظهارنظرهای مفصلی دربارهٔ زمان به دست نداده است. امّا شرحی دربارهٔ اینکه چگونه انسانها تصور مکان را تشکیل می‌دهند ارائه کرده است. اولاً انسانها ملاحظه می‌کنند که در یک آن امور کثیری وجود دارد و نیز در آنها یک ترتیب همبودی یا معیت در وجود را مشاهده می‌کنند. «این ترتیب عبارت از وضع یا فاصله آنهاست.»[۴۱] حال یکی از آن چیزهایی که معیت در وجود دارند، مثلاً الف، نسبت خود را به تعدادی

۴۰. گرهارد، ۲، ۱۸۳.

۴۱. نامهٔ پنجم خطاب به س. کلارک، ۴۷؛ گرهارد، ۷، ۴۰۰؛ دانکن، ص ۲۵۶.

از چیزهای دیگر (مثلاً ب، ج، د) که نسبت‌های متقابل خود را تغییر نمی‌دهند، تغییر می‌دهد، و هنگامی که چیزی مانند «ک» که تازه وارد صحنه شده است همان نسبتی را که قبلاً الف به ب، ج و د داشت احراز می‌کند، می‌گوییم که «ک» جای الف را اشغال کرده است. و به طور کلی «مکانهای» همبودها را می‌توان بر حسب نسبت‌ها تعیین کرد. این حکم همیشه صادق است که هیچ دو همبودی عیناً نسبتهای واحدی ندارند؛ زیرا هر نسبتی مستلزم «عوارضی» یا «لواحقی» در امور متضایف است و هیچ دو چیزی را ممکن نیست دارای عوارض ولو احق واحدی باشند. بنابراین، به معنای دقیق، نمی‌توان گفت که «ک» دقیقاً همان حیّزی را که «الف» قبلاً داشته است. اشغال کرده است. با این وصف آنها را امر واحدی لحاظ می‌کنیم و می‌گوییم که «ک» همان حیّزی را که «الف» قبلاً داشته است اشغال کرده است. بدین ترتیب، ما متمایل به این تصوریم که حیّز «الف» و «ک» به نحوی خارج از آنهاست. و امّا «مکان چیزی است که از ملاحظهٔ مجموع حیّز اشیاء حاصل می‌شود.»[۴۲] حیّزی که بر همهٔ حیّزها احاطه دارد و می‌توان گفت که حیّز همه حیّزهاست. مکان اگر بدین نحو، یعنی خارج از اشیاء لحاظ شود، انتزاعی ذهنی است و حیّزی است که فقط در تصور وجود دارد. امّا نِسَبی که منشأ این انتزاع ذهنی است اموری واقعی است. لایب نیتس، نظر به اینکه قائل به نظریه‌ای نسبی دربارهٔ زمان و مکان بوده است، طبیعی است که از مخالفان سرسخت نظریات مورد اعتقاد نیوتن[۴۳] و کلارک[۴۴] بوده است که زمان و مکان را اموری مطلق تلقی می‌کرده‌اند. از نظر نیوتن، مکان متشکل از تعداد نامتناهیی نقاط، و زمان مرکب از تعداد نامتناهیی آنات است. وی هم‌چنین از تشبیهات عجیب و غریبی استفاده کرده و از زمان و مکان به عنوان دو وعاء حسّی خداوند سخن داشته است و ظاهراً مراد وی آن بوده است که وجه تشابهی میان نحوهٔ ادراک خداوند که در همه جا در مکان نامتناهی حاضر است و نحوه‌ای که نفس صور خیالی موجود در ذهن را ادراک می‌کند، وجود دارد. لایب‌نیتس در مورد این وجه تشابه هیاهوی فراوانی برپا کرده است و تا آن حد در مورد این وجه تشابه اصرار ورزیده است که کلارک آن را غیرموجه تلقی کرده است. «هیچ تعبیری نامناسب‌تر و غیر صحیح‌تر از آن نیست که خداوند را دارای وعاء حسّی فرض می‌کند. ظاهراً این تشبیه خداوند را

۴۲. همان، *دانکن*، ص ۲۶۶.

43. Newton

44. Clarke

نفس عالم می‌داند. معنای موجّهی برای این کلمه قائل شدن، مطابق با معنایی که سِر آیزک نیوتن[۴۵] از آن اراده می‌کند، بغایت صعب است.»[۴۶] امّا در مورد عقیدهٔ خودِ کلارک، دایر بر این که مکان نامتناهی صفت خداوند است، یعنی همان عِظَم الهی است. لایب‌نیتس ملاحظات مختلفی دارد، من جمله این که در آن صورت «ذات خداوند دارای اجزاء و ابعاض خواهد بود.»[۴۷]

اما لایب‌نیتس، صرف‌نظر از بررسیهای نظری کلامی نیوتن و کلارک نظریات مکان مطلق آنان را به عنوان اینکه «بت برخی از انگلیسی‌های جدید»[۴۸] است، صریحاً رد کرده است. و کلمهٔ «بت» را به معنای مورد نظر فرانسیس بیکن[۴۹] به کار برده است. اگر مکان موجودی نامتناهی و واقعی باشد که در آن اشیاء قرار گرفته‌اند، ظاهراً خداوند می‌توانسته است اشیاء را در مکانی غیر از آنچه در آن هستند قرار دهد، و می‌توان از عالمی سخن گفت، که اگر متناهی باشد، در خلأ حرکت می‌کند. ولی در آن صورت هیچ اختلاف مشهودی میان یک وضع عالم در مکان و وضع دیگر آن وجود نمی‌داشت. بنابراین، خداوند هیچ جهت کافی و مرجّحی برای اختیار وضعی و نه وضعی دیگر، نمی‌داشت. و مفهوم یک عالم متناهی متحرک در خلأ خیالی و موهوم است؛ زیرا در آن صورت هیچ‌گونه تغییر مشهودی وجود نمی‌داشت «ریاضی‌دانان محض، که گرفتار لاف غرور و خیال‌اند، استعداد ساختن و پرداختن چنین مفاهیم واهیی را دارند؛ ولی به وسیلهٔ حجت بالغهٔ عقل ویران می‌شوند.»[۵۰] خداوند، به معنای مطلق کلمه، می‌توانسته است عالمی با بعد متناهی خلق کند، ولی اعم از اینکه عالم متناهی یا نامتناهی باشد، قول به اینکه عالم اشغال‌کننده یا قادر به اشغال اوضاع مختلف باشد قول بی‌وجه و مهملی است. اگر عالم متناهی باشد، و اگر تقدیراً متحرک به حرکت دورانی در فضای نامتناهی باشد دو وضع مفروض مخِلّ غیرمتمایز خواهند بود بر طبق قانون جهت کافی اشغال یک وضع یا حیّز مرجّح بر وضع و حیّز دیگر نخواهد بود. در واقع قول به دو وضع اصلاً قولی

---

45. Sir, Isaac Newton

۴۶. نامهٔ چهارم خطاب به س. کلارک، ۲۷، گرهارد، ۷، ۳۷۵؛ دانکن، ص ۲۵۰.

۴۷. نامهٔ پنجم خطاب به س. کلارک، ۴۲؛ گرهارد، ۷، ۳۹۹؛ دانکن، ص ۲۶۴.

۴۸. نامهٔ سوم خطاب به س. کلارک، ۲؛ گرهارد، ۷، ۳۶۳؛ دانکن، ص ۲۴۳.

49. Francis Bacon

۵۰. نامه پنجم به س. کلارک، ۲۹؛ گرهارد، ۷، ۳۹۶؛ دانکن، ص ۲۶۱.

مهمل است؛ و وسوسهٔ چنین قولی وقتی پدید می‌آید که ما مفهوم موهوم خلأ نامتناهی را به عنوان مجموعی از نقاط که هیچ‌یک از آنها به هیچ‌وجه متمایز از دیگر نیست در ذهن تصور می‌کنیم.

برهان مشابهی را می‌توان در ردّ زمان مطلق اقامه کرد. فرض کنیم که کسی بپرسد که چرا خداوند عالم را یک سال یا یک میلیون سال زودتر خلق نکرده است؛ یعنی چرا او فرضاً حوادث متوالی را در این و نه در آن توالی آنات در زمان مطلق قرار داده است. هیچ پاسخی به این مسئله نمی‌توان داد، زیرا اگر توالی حوادث در هر دو مورد یکسان فرض شود، در آن صورت هیچ مرجّحی برای اینکه خداوند عالم را در این لحظه و نه در لحظهٔ دیگر خلق کند وجود ندارد. اگر به سبب این نبود که اثبات اینکه خلق عالم به دست خداوند در زمان «الف» و نه در زمان «ب» هیچ جهت کافی ندارد همچنین اثبات این است که هیچ‌یک از آنات زمان منفک از اشیاء وجود ندارد، ظاهراً این برهان می‌توانست دو تأیید قِدَم عالم باشد. زیرا این امر که هیچ جهت کافی برای خداوند در ترجیح آنی بر آنِ دیگر وجود ندارد ناشی از این است که این آنات از یکدیگر غیرمتمایزاند. و اگر غیر متمایز باشند ممکن نیست دو آن از آنات وجود داشته باشد. بنابراین ، مفهوم زمان مطلق به عنوان امری مرکب از عدد نامتناهی آفات ساختهٔ تخیل ما است.[51] اما در مورد نظریهٔ کلارک دائر بر اینکه زمان نامتناهی قِدَم خداوند است، از آن لازم می‌آید که هر چیزی که در زمان باشد در ذات الهی نیز موجود باشد، چنانکه اگر مکان نامتناهی عِظَم الهی باشد، اشیاء متحیّز در مکان در ذات الهی موجود است. «اینها تعبیراتی عجیب است که به سادگی نشان می‌دهد که مؤلّف آنها را به خطا به کار برد است.»[52]

بنابراین، زمان و مکان مطلق که خارج از حقیقت اشیاء و عارض و زائد بر آن باشند «چنانکه حکمای مدرسی خود اذعان داشته‌اند»[53] اموری موهوم است. ولی هر چند لایب نیتس بی‌شک در قصد خویش برای جلب توجه به خصوصیت خارق‌العادهٔ نظریات مکان و زمان که نیوتن و کلارک مطرح کرده‌اند توفیق یافته است، از این امر لازم

---

۵۱. نگاه کنید به: نامهٔ چهارم خطاب به س. کلارک، ۱۵؛ گرهارد، ۷، ۳۷۳؛ دانکن، ص ۲۷۱ (نگاه کنید به نامهٔ سوم، ۶؛ گرهارد، ۷، ۳۶۴؛ دانکن، ص ۲۴۴.

۵۲. نامهٔ چهارم خطاب به س. کلارک، ۴۴؛ گرهارد، ۷، ۳۹۹؛ دانکن، ص ۲۶۴.

۵۳. نامهٔ پنجم خطاب به س. کلارک، ۳۳؛ گرهارد، ۷، ۳۹۶؛ دانکن، ص ۲۶۱.

نمی‌آید که نظریهٔ خود وی نمی‌گویم کافی است، زیرا حرف آخر دربارهٔ زمان و مکان حتی در دورهٔ بعد از انیشتین زده نشده است، بلکه ذاتاً متلائم است. از یک سو جواهر فرد نقطه‌هایی در مکان نیست، و واجد هیچ وضع اضافی حقیقی که به ورای نظام پدیداری امتداد بسط یافته باشد نیست.[۵۴] «هیچ بعد مکانی یا مطلق یا مجاورت برای جواهر فرد وجود ندارد. قول به اینکه آنها متراکم در یک نقطه، و یا پراکنده در مکان‌اند، به‌کار بردن تخیّلات نفس ماست.»[۵۵] بنابراین، مکان به نظام پدیداری تعلق دارد. از طرف دیگر مکان ذهنی و اعتباری محض نیست؛ بلکه معنایی در واقعیت دارد. جواهر فرد یک نسبت منظم همبودی با اشیاء دیگر دارد و لایب‌نیتس جوهر فردِ غالب، یا نفس، را هرگز به نحو واضح «در» جسم آلی که جوهر فرد بر آن غلبه دارد تعریف نکرده است. قول مستحسن این است که بگوییم که وضع جوهر فرد غالب به نحوی به وسیلهٔ جسم آلی که جوهر فرد بر آن غلبه دارد تعریف می‌شود؛ ولی باز این مسئله باقی می‌ماند که خود این جسم مؤلّف از جواهر فرد است. و چگونه اوضاع آنها را می‌توان تعریف کرد؟ اگر نظام پدیدارهای همبود که عبارت از مکان است و نظام پدیدارهای متوالی که عبارت از زمان است صرفاً از «ادراکات متعاون جواهر فرد»[۵۶] ناشی شده باشد. زمان و مکان اموری صرفاً ذهنی است. ولی لایب‌نیتس به وضوح احساس می‌کرد که این راه حل کافی نیست زیرا نظرگاههای مختلف جواهر فرد مختلف مستلزم وجود اوضاع نسبی عینی است. و در این مورد مکان امر ذهنی صرف نمی‌تواند بود. ولی ظاهراً لایب‌نیتس بحث دربارهٔ ارتباط میان عناصر ذهنی و عینی در زمان و مکان را با موفقیت به پایان نبرده است.

البته کانت مخصوصاً تحت تأثیر جنبهٔ نخستین نظریهٔ لایب‌نیتس دربارهٔ زمان و مکان، یعنی جنبهٔ اصالت ذهنی آن، قرار گرفته است. درست است که حتی کانت گاهی پذیرفته است که یک جهت عینی برای نسبتهای مکانی بالفعل که خود بر ما نامعلوم است باید موجود باشد، ولی نظریهٔ کلی مکان و زمان او ذهنی‌تر و شاید منسجم‌تر از نظریهٔ لایب‌نیتس است، ولو اینکه بیشتر خارق اجماع و کمتر از نظریهٔ وی مقبولیت دارد. به علاوه، هر چند مکان از نظر کانت امری ذهنی است، ولی بیشتر به خلأ مطلق نیوتن و

---

۵۴. گرهارد، ۲، ۴۴۴ «در نامه‌ای خطاب به دِ بوس».

۵۵. گرهارد، ۲، ۴۵۰-۴۵۱ (در نامه‌ای خطاب به دِ بوس).

۵۶. گرهارد، ۲، ۴۵۰ (در نامه‌ای خطاب به دِ بوس).

کمتر به نظام نسبتهای لایب‌نیتس شباهت دارد.

۶ـ هماهنگی پیشین بنیاد

بنابراین، واقعیات واپسین جواهر فردند، یعنی جواهر بسیطی که در مشابهت و مقایسه با نفوس تصور می‌شوند. لایب‌نیتس از اصحاب متقاعد شدهٔ اصالت کثرت است. وی می‌گفت که تجربه به ما می‌آموزد که خودها یا نفوس فردی وجود دارد و این تجربه با قبول آراء اسپینوزا متعارض است. این تصور که «فقط یک جوهر، یعنی خداوند، وجود دارد که در من یک چیز را تعقل و اراده می‌کند، اما در دیگری دقیقاً ضدّ آن را تعقل و اراده می‌کند قولی است که آقای بِیْل گزاف بودن آن را در بخشهایی از فرهنگ خود نشان داده است.»[۵۷] هیچ دو جوهر فردی از این جواهر فرد دقیقاً مشابهِ یکدیگر نیستند. هر یک خصوصیات ویژهٔ خود را دارند. به علاوه هر جوهر فردی عالمی مجزا را تشکیل می‌دهد، به این معنی که به قوا و استعدادات خویش از درون کمال می‌بخشد. البته لایب‌نیتس منکر این بود که در مرتبهٔ پدیداری آنچه علیت مکانیکی یا فاعلی می‌نامیم وجود داشته باشد: مثلاً صدق این قول را منکر نبود که در، به جهت اینکه وزش باد فشاری بر آن وارد کرده است، به هم کوفته شده است. ولی ما باید میان دو مرتبهٔ وجودی طبیعی که در آن این قول صادق است، و مرتبهٔ مابعدالطبیعی که دربارهٔ جواهرفرد گفتگو می‌کنیم، تمایزی قائل شویم. هر جوهرفردی مانند موضوعی است که بالقوه شامل همهٔ محمولات خویش است، و قوهٔ اول یا کمال اوّلِ جوهر فرد گویی قانون تبدلات و تغییرات آن است. «قوهٔ ثانوی حالت کنونی بالفعل است، در حالی که میل به حالت بعدی را دارد یا آنکه متضمن وجود قبلی آن است، چنانکه هر چیزی در اکنون آبستن آینده است. و آنچه دوام دارد، از آن حیث که متضّمن همهٔ اموری است که ممکن است بر آن حادث شود، قوهٔ اوّل است، به نحوی که قوّهٔ اوّل گویی قانون کل سلسله است، در حالی که قوهٔ ثانوی تعیّنی است که بر یک حدّ خاص سلسله دلالت می‌کند.»[۵۸] جواهرفرد به تعبیر لایب‌نیتس «فاقد پنجره»اند. به علاوه تعداد آنها نامتناهی است، هر چند این قول را با توجه به انکار لایب‌نیتس در مورد عدد نامتناهی بالفعل باید دریافت. «به جای یک عدد

۵۷. *ملاحظاتی دربارهٔ نظریهٔ روح کلّی*؛ گرهارد، ۶، ۵۳۷؛ *دانکن*، ص ۱۴۶.

۵۸. گرهارد، ۲، ۲۶۲ (در نامه‌ای خطاب به دو ولدر).

نامتناهی، باید گفت که بیشتر از آنچه هر عددی که بتوان بیان کرد، وجود دارد.»[۵۹]

امّا هر چند جواهر فرد یا جواهر بسیط بیشماری وجود دارد که هر یک از آنها از قبل حاوی همهٔ تبدلات متوالی خویش است، ولی آنها تودهٔ آشفته‌ای را تشکیل نمی‌دهند. هر چند هر جوهر فردی عالمی مجزاست، ولی بر طبق قانون یا هماهنگیی که خدا از پیش بنیاد نهاده است مطابق با تبدلات جواهر دیگر تبدّل می‌یابد. عالم دستگاهی است منظم که در آن هر جوهر فردی وظیفهٔ خاص خویش را دارد. جواهر فرد، در یک هماهنگی پیشین بنیاد، چنان با یکدیگر ارتباط یافته‌اند که هر یک از آنها انعکاس نظام نامتناهی به وجهی خاص است.

بدین‌ترتیب عالم تشکیل نظامی می‌دهد، به این معنی که اگر چیزی از آن «رفع و حذف یا غیر از آنچه هست فرض شود، تمام امور عالم از آنچه اکنون هستند متفاوت خواهند بود.»[۶۰] هر جوهر فردی مبیّن کلّ عالم است، ولو چنانکه بعداً خواهیم دید، بعضی از آنها به جهت برخورداری مرتبهٔ برتری از ادراک به نحو واضحتری مبیّن آن‌اند. اما هیچ‌گونه تأثیر و تأثر علّی میان جواهر فرد وجود ندارد. «وحدت نفس و بدن، و حتی تأثیر جوهری در جوهر دیگر، فقط عبارت از این موافقت متقابل کامل است که بر طبق نظام خلق نخستین بنیاد نهاده شده است و به موجب آن هر جوهری، به تبع قوانین خاص خویش، با مقتضیات جواهر دیگر توافق دارد؛ و بدین‌گونه فعل هر یک تابع یا ملازم فعل یا تغییر دیگری است.»[۶۱] به عقیدهٔ لایب‌نیتس، این نظریهٔ هماهنگی پیشین بنیاد میان تبدلات و تغییرات جواهر فرد، که تأثیر و تأثری میان آنها نیست، نظریه‌ای گزاف نیست. بلکه تنها نظریه‌ای است که «در عین حال هم معقول و هم طبیعی است»[۶۲] و حتی می‌توان آن را به نحو لمّی با نشان دادن اینکه مفهوم محمول مندرج در مفهوم موضوع است اثبات کرد.[۶۳]

بنابراین، به عقیدهٔ لایب‌نیتس خداوند هماهنگی عالم را «در آغاز اشیاء که پس از آن هر یک از پدیدارهای طبیعت، طبق قانون نفوس و ابدان، راه خاص خویش را

---

۵۹. گرهارد، ۲، ۳۰۴ (در نامه‌ای خطاب به دِ بوس).
۶۰. گرهارد، ۲، ۲۲۶ (در نامه‌ای خطاب به دو وولدر).
۶۱. گرهارد، ۲، ۱۳۶ (در نامه‌ای خطاب به آرنو).
۶۲. گرهارد، ۳، ۱۴۴ (در نامه‌ای خطاب به باناژ Basnage).
۶۳. نگاه کنید به گرهارد، ۲، ۵۸ (خطا به بیل).

می‌پیماید.»[۶۴] او در بحث دربارهٔ ارتباط میان نفس و بدن خداوند را به ساعت‌سازی تشبیه می‌کند که دو ساعت را آنچنان می‌سازد که آنها، بدون احتیاج به تعمیر و یا میزان کردن، پیوسته وقت واحدی را نشان می‌دهند.[۶۵] این تشبیه را می‌توان به نظریهٔ هماهنگی پیشین‌بنیاد به نحو عام بسط داد. «فلسفهٔ عام» فرض می‌کند که یک چیز تأثیری جسمانی در چیزی دیگر دارد؛ ولی این امر در مورد جواهر فرد غیرمادی ممتنع است. پیروان نظریهٔ علل موقعی، یا اصحاب اصالت کسب، مفروض می‌دارد که خداوند پیوسته ساعتهایی را که ساخته است میزان می‌کند؛ ولی لایب‌نیتس می‌گوید که این نظریه به نحو غیر لازم و غیرمعقول متضمن فرض «خداوندِ بیرون از ماشین» است. بنابراین، فقط نظریهٔ هماهنگی پیشین‌بنیاد باقی می‌ماند. ممکن است در ما تمایل به این استنتاج به وجود آید که خداوند عالم را گویی یک بار به وجود می‌آورد و دیگر کاری با آن ندارد. ولی لایب‌نیتس در مکاتبات خویش با کلارک، در مقام اعتراض، این قول را انکار می‌کند که عالم به مثابهٔ ماشین یا ساعتی باشد که بدون هیچ فعل و تأثیری از جانب خداوند کار کند. عالم برای حفظ خویش به خداوند نیاز دارد و نیز برای دوام وجود خود به خداوند متکی است؛ ولی ساعتی است که بدون اینکه نیاز داشته باشد که خداوند آن را تعمیر کند کار می‌کند. و «در غیر این صورت، باید گفت که خداوند در فکر خود تجدیدنظر می‌کند.»[۶۶]

باید توجه داشت که لایب نیتس، در نظریهٔ هماهنگی پیشین‌بنیاد خود، علیّت غایی را با علیت مکانیکی تلفیق می‌کند؛ یا بهتر بگوییم، راهی برای قراردادن علیت ماشینی تحت علیت غایی می‌یابد. اشیاء مادی طبق قوانین ثابت و اثبات‌پذیر عمل می‌کند؛ و به زبان متعارف حق داریم بگوییم که آنها طبق قوانین مکانیکی در یکدیگر تأثیر می‌کنند. ولی همهٔ این افعال جزئی از دستگاه منظمی را تشکیل می‌دهد که خداوند طبق اصل کمال بنیاد نهاده است. «نفوس بر طبق قوانین علل غایی به یاری میل‌ها و غایات و وسایل عمل می‌کنند. ابدان بر طبق قوانین علل فاعلی یا قوانین حرکت عمل می‌کنند. و این دو

---

۶۴. گرهارد، ۲، ۱۴۳ (خطاب به باناژ).

۶۵. گرهارد، ۴، ۴۹۸؛ *دانکن*، ص ۹۰-۹۳.

۶۶. نامهٔ دوم خطاب به س. کلارک، ۸؛ گرهارد، ۷، ۳۸۵؛ *دانکن*، ص ۲۴۱-۲۴۲.

قلمرو، یعنی قلمرو علل فاعلی و قلمرو علل غایی، با یکدیگر هماهنگی دارند.»[۶۷] بالاخره، تاریخ به سوی تأسیس «عالَمی اخلاقی در درون عالم طبیعی»[۶۸] و بنابراین به سوی هماهنگی میان «قلمرو مادی طبیعت و قلمرو اخلاقی فیض‌الهی حرکت می‌کند.»[۶۹] بدین‌ترتیب طبیعت مُؤدّی به فیض الهی می‌شود و فیض الهی، در عین استفادهٔ از طبیعت، موجب کمال آن می‌گردد».[۷۰]

۷ـ ادراک و میل

دیدیم که هر جوهر فردی کل عالم را از نظرگاه متناهی خویش در خود منعکس می‌کند. چنین قولی مساوق با این است که هر جوهر فردی از ادراک بهره دارد. زیرا لایب‌نیتس ادراک را به عنوان «حالت درونی جوهر فرد که بازنمایندهٔ اشیاء بیرونی است»[۷۱] تعریف می‌کند. به علاوه، هر جوهر فردی ادراکات متتالی دارد که با تبدلات محیط خود، و به نحو اخص با تبدّلات بدنی که خود جوهر فرد غالب آن است، اگر جوهر فردِ غالب باشد، و یا در بدنی که خود عضوی از آن است، مطابقت دارد. ولی نظریهٔ فقدان تعامل میان جواهرفرد، تبدّل از یک ادراک به ادراک دیگر باید ناشی از یک اصل درونی باشد. و عمل این اصل را لایب نیتس «شوق» می‌نامد. «عمل اصل درونی را که علت تغییر یا انتقال از ادراکی به ادراک دیگر است می‌توان شوق نامید.»[۷۲] چون شوق در هر یک از جواهر فرد وجود دارد، بنابراین، می‌توان گفت که همه جواهر فرد دارای ادراک و شوق‌اند.[۷۳] ولی این سخن بدان معنی نیست که از نظر لایب‌نیتس هر جوهر فردی آگاه باشد و یا آنکه هر جوهر فردی شوق را به همان معنایی که ما تجربه می‌کنیم تجربه کند. وقتی که وی می‌گوید که هر جوهر فردی واجد ادراک است قصد او صرفاً این است که به جهت هماهنگی پیشین بنیاد هر جوهر فردی در ذرات خویش تبدلات محیط خویش را

۶۷. مونادولوژی، ۷۹؛ گرهارد، ۶، ۶۲۰؛ دانکن، ص ۲۳۰.
۶۸. مونادولوژی، ۸۶، گرهارد، ۶، ۶۲۲؛ دانکن، ص ۲۳۱.
۶۹. مونادولوژی، ۸۷؛ گرهارد، ۶، ۶۲۲؛ دانکن، ص ۲۱۵.
۷۰. *مبادی طبیعت و فیض الهی*، ۱۵؛ گرهارد، ۶، ۶۰۵؛ دانکن ص ۲۱۵.
۷۱. *مبادی طبیعت و فیض الهی*، ۴؛ گرهارد، ۶، ۶۰۰؛ دانکن، ص ۲۱۱.
۷۲. مونادولوژی، ۱۵؛ گرهارد، ۶، ۶۰۹؛ دانکن، ص ۲۱۹ـ۲۲۰.
۷۳. گرهارد، ۳، ۶۲۲ (خطاب به رمون).

منعکس می‌کند. لازم نیست که این بازنمایی محیط ملازم با آگاهی از آن تصور باشد. وقتی که می‌گوید که هر جوهر فردی واجد شوق است قصد او ذاتاً این است که تبدل از یک تصور، به تصور دیگر ناشی از یک مبدأ درونی در خود جوهر فرد است. جوهر فرد طبق اصل کمال آفریده شده است، و طبعاً میل دارد که نظام نامتناهی را که خود جزئی از آن است در آیینهٔ وجود خویش منعکس کند.

بنابراین، لایب‌نیتس تمایزی میان «ادراک» و «ادراک انعکاسی» یا «آگاهی انعکاسی از موضوع ادراک» قائل شده است. آن یک، چنانکه قبلاً ذکر شد، صرفاً شرط درونی جوهر فرد است که اشیاء خارجی را بازمی‌نماید»، در حالی که این یک «آگاهی یا معرفت انعکاسی این حالت درونی»[۷۴] است. همهٔ جواهر فرد و حتی یک جوهر فرد در همهٔ زمانها از ادراک انعکاسی برخوردار نیستند. بنابراین، مراتبی از ادراک وجود دارد. برخی از جواهر فرد فقط واجد ادراکات مبهم، یعنی بدون وضوح، بدون حافظه و بدون آگاهی‌اند. می‌توان گفت که جواهر فرد در این حالت (مثلاً جوهر فردِ غالب یک گیاه) در حالت غنودن و یا اغماء‌اند. حتی افراد انسانی گاهی در این حالت‌اند. مرتبه‌ای برتر از ادراک را در آنجایی می‌توان یافت که ادراک ملازم با حافظه و احساس باشد. «حافظه نوعی توالی و تعاقب را برای نفوس فراهم می‌سازد که از عقل محاکات می‌کند، ولی باید آن را از عقل متمایز ساخت. ما مشاهده می‌کنیم که حیواناتی که ادراک چیزی را دارند که آنها را مصدوم کرده است و قبلاً ادراک مشابهی از آن را دارند، از طریق صور محفوظهٔ خویش، هر آنچه را که با ادراک پیشین تلازم داشته است انتظار دارند و احساساتی مشابه با آنچه در آن هنگام داشته‌اند تجربه می‌کنند. فی‌المثل اگر چوبی را به سگی نشان دهیم خاطرهٔ دردی را که موجب شده است به یاد می‌آورد و ناله‌کنان می‌گریزد.»[۷۵] جوهر جسمانی زنده که از ادراک توأم با حافظه بهره‌مند است «حیوان» نامید می‌شود و جوهر فرد غالب آن را برای متمایزساختن آن از «جوهر فرد عریان» می‌توان «نفس» نامید. بالاخره ادراک انعکاسی یا ادراکی که ملازم با آگاهی است وجود دارد. ادارک در این مرتبه متمایز می‌شود و مدرِک از ادراک خویش آگاهی دارد. نفوسی که از ادراک انعکاسی بهره‌مندند «نفوس ناطقه یا «ارواح» نامیده می‌شوند، تا از نفوس به معنای عام

۷۴. *مبادی طبیعت و فیض الهی*، ۴؛ گرهارد، ۶، ۶۰۰؛ دانکن، ص ۲۱۱.

۷۵. *مونادولوژی*، ۲۶؛ گرهارد، ۶، ۶۱۱؛ دانکن، ص ۲۲۱-۲۲۲.

کلمه متمایز باشند. فقط نفوس ناطقه یا ارواح‌اند که قوه تعقل حقیقی متکی بر معرفت حقایق ضروری سرمدی دارند و می‌توانند این اعمال انعکاسی را انجام دهند، که ما را قادر می‌سازند که «خود، جوهر، جوهر فرد، نفس، روح و خلاصه امور و حقایق مجرد غیرمادی را تصور کنند.»[۷۶] «این‌گونه اعمال انعکاسی متعلقات اصلی تعقلات ما را فراهم می‌آورند.»[۷۷]

البته لایب‌نیتس در نسبت‌دادن ادراک انعکاسی به افراد انسانی قصد آن را نداشت که این مطلب را القا کند که همهٔ ادراکات ما متمایز است، و حتی از آن کمتر، قصد آن را نداشت که بگوید که «تعقل حقیقی امری متعارف، و معتاد است». حتی در زندگی آگاهانه بسیاری از ادراکات ما مبهم است. «هزاران قرائن وجود دارد که ما را به این فکر دلالت می‌کند که دائماً ادراکات بیشماری در ما وجود دارد، ولی بدون آنکه ملازم با ادراک انعکاسی یا تأمل باشد.»[۷۸] فی‌المثل کسی که در نزدیکی آسیایی زندگی می‌کند کلاً آگاهی متمایزی از ادراک خویش از صدای آن ندارد. و حتی هنگامی که از ادراک خویش آگاه است گویی از یک ادراک کلی آگاهی دارد، هر چند آن ادراک مرکب از انبوهی از ادراکات مبهم باشد. به همین نحو کسی که در کنار دریا قدم می‌زند می‌تواند از صدای امواج، به طور کلی آگاه باشد؛ ولی از *ادراکات* جزئیه‌ای که این ادراک کلی از آنها تألیف یافته است آگاهی ندارد. همچنین انسانها «در سه‌چهارم اعمال خویش صرفاً مانند جانوران عمل می‌کنند.»[۷۹] بسیار اندک‌اند کسانی که در وضعی باشند که بتوانند علت علمی وجود آفتاب را در فردا تبیین کنند: اکثر مردم فقط از روی حافظه و تداعی ادراکات وجود آفتاب را در فردا انتظار دارند. «ما در سه‌چهارم اعمال خویش تجربی‌مذهبانی صِرف هستیم.»[۸۰] به علاوه هر چند در نفس ناطقه قوّهٔ شوق به درجهٔ اراده می‌رسد، ولی این امر بدان معنا نیست که ما عاری از «انفعالات» و انگیزه‌هایی هستیم که در حیوانات وجود دارد.

لایب‌نیتس این نظریهٔ مراتب متفاوت ادراک را در مقابل تمایز صریحی می‌نهاد که

---

۷۶. *مبادی طبیعت و فیض الهی*، ۵؛ *گرهارد* ۶، ۶۰۱؛ *دانکن*، ص ۲۱۱.

۷۷. *مونادولوژی*، ۳۰؛ *گرهارد*، ۶، ۶۱۲؛ *دانکن*، ص ۲۲۲.

۷۸. *پژوهشهای جدید*، مقدمه، ص ۴۷؛ *گرهارد*، ۵، ۴۶.

۷۹. *مبادی طبیعت و فیض الهی*، ۵؛ *گرهارد*، ۶، ۶۰۰؛ *دانکن*، ص ۲۱۱.

۸۰. *مونادولوژی*، ۲۸؛ *گرهارد*، ۶، ۶۱۱؛ *دانکن*، ص ۲۲۲.

دکارت میان روح و ماده قائل بود. به یک معنی، همهٔ اشیاء از نظر لایب‌نیتس زنده‌اند، زیرا همهٔ اشیاء بالمآل مرکب از جواهر فرد غیرمادی‌اند. در عین حال مجالی برای تمایز میان مراتب مختلف واقعیت بر حسبِ درجات وضوح ادراک باقی می‌ماند. اگر بپرسیم که چرا جوهر فرد از درجه‌ای کمتر و جوهر فرد دیگر از درجه‌ای برتر از ادراک بهره‌مند است تنها پاسخ ممکن این است که خداوند بر طبق اصل کمال اشیاء را چنین مقدر کرده است. بدین‌گونه، لایب‌نیتس قائل است به اینکه وقتی که عمل تصور در مورد انسان واقع می‌شود جواهر فردی که قبلاً نفوس حساسّه بوده‌اند «به مرتبهٔ عقل و به مزیت روح ارتقا می‌یابد.»[۸۱] همچنین نفوس «به مرتبهٔ نفس ناطقه نمی‌رسند مگر آنکه با فهم مقدر به حیات انسانی شده باشند؛ ولی وقتی که مبدل به نفوس ناطقه شدند و قوهٔ آگاهی و خطاب با خداوند به آنان اِعطا شد، به گمان من هرگز خصوصیت شهروندی در مدینهٔ الهی را از کف نمی‌دهند.»[۸۲] به یک معنی، نظریهٔ لایب‌نیتس ظاهراً محتمل تفسیر به یک معنای تکاملی است. وی در نامه‌ای به رومون (۱۷۱۵) خاطرنشان می‌کند که «چون می‌توان تصور کرد که با تکامل و تغییر ماده، ماشینی که بدن حیوان نطفه‌داری را تشکیل می‌دهد می‌تواند به ماشینی مبدل شود که برای تشکیل بدن آلی یک انسان ضرورت دارد، نفس حساسه به جهت هماهنگی کامل میان نفس و ماشین باید بتواند مبدلی به نفس ناطقه شود».[۸۳] اما وی می‌افزاید که «چون این هماهنگی از پیش بنیاد نهاده شده است، حالت آینده قبلاً در حال وجود دارد، و عقل کامل می‌تواند از مدتها پیش، در مورد نفس و بدن، انسان آینده را در حیوان کنونی باز شناسد. بدین‌گونه حیوان محض هرگز انسان نمی‌شود، و حیوانات نطفه‌دار انسانی که از حیث فهم به دگرگونی عظیم نائل نمی‌شوند حیوانات بحت‌اند.» می‌توان گفت که نشانه‌هایی از یک نظریهٔ تکاملی در لایب‌نیتس وجود دارد؛ ولی او پیوسته بر حسب نظریهٔ جوهر فرد، که برای ذهن پیشگامان فرضیه علمیِ تحوّل بیگانه بوده است، می‌اندیشیده است.

۸ـ نفس و بدن

نسبت نفس به بدن همان نسبت جوهر فرد غالب به مجموعهٔ جواهر فرد است؛ ولی ارائهٔ

---

۸۱. مونادولوژی، ۸۲؛ گرهارد، ۶، ۶۲۱؛ دانکن، ص ۲۳۱.
۸۲. نامه به واگنر Wagner، ۵؛ گرهارد، ۷، ۵۳۱؛ دانکن، ص ۱۹۲.
۸۳. گرهارد، ۳، ۶۳۵.

گزارش دقیقی از اینکه این نسبت از نظر لایب‌نیتس چیست به هیچ‌وجه آسان نیست. هر تفسیری مستلزم وجود قبلی تصورات بنیادی خاصی است. نخست آنکه نفس انسان جوهری است غیرمادی و بدن انسان نیز مرکب از جواهر فرد غیر مادی است، و جسمانیت و مادیّت آن پدیداری است که منشا انتزاع حقیقی دارد. دوم آنکه (و این بیان از بیان قبلی لازم می‌آید) میان جواهر فردی که وجود انسان از آنها تألیف یافته است هیچ‌گونه فعل متقابل به منعای تأثیر مادی مستقیم وجود ندارد. سوم آنکه تناسب یا توافق میان تبدلات در جواهر فردی که موجود انسان را تشکیل می‌دهند ناشی از تناسب قبلی با هماهنگی پیشین بنیاد است چهارم آنکه ارتباط میان نفس انسان یا جوهر فرد غالب و جوهر فردی که بدن انسانی از آنها تألیف شده است باید به گونه‌ای تبیین شود که یافتن وجه و معنا برای این حکم که نفس و بدن وجود واحدی را تشکیل می‌دهند، و نفس از جهتی بر بدن سلطه و غلبه دارد، ممکن باشد.

به عقیده لایب‌نیتس، «می‌توان گفت که مخلوق اگر کامل باشد، منشأ فعل خارجی واقع می‌شود و اگر ناقص باشد، از چیزی دیگر متأثر می‌شود (یعنی تحت تأثیر آن شیء قرار می‌گیرد). بدین‌گونه جوهر فرد تا آنجا که دارای ادراکات متمایز باشد، فعل بدان نسبت داده می‌شود، و تا آنجا که دارای ادراکات مبهم باشد انفعال به آن نسبت داده می‌شود.»[۸۴] بدین نحو می‌توان گفت که نفس انسان تا آنجا که واجد ادراکات متمایز است فعّال است و تا آنجا که جواهر فردی که بدن انسان از آن تألیف یافته است واجد ادراکات مبهم است منفعل است. بدین معنی می‌توان گفت که بدن تابع نفس و نفس بر بدن غالب یا حاکم است. و نیز هر چند، به معنای اخص، هیچ گونه تعاملی میان نفس و بدن وجود ندارد تبدّلات جواهر فردِ اَسفل که تشکیل‌دهندهٔ بدن انسان‌اند، بر طبق اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد، و به قصد و یا به خاطر تبدلات نفس که جوهر فردی اعلاست، صورت می‌گیرد. نفس یا روح انسان، بر طبق حکم خویش دربارهٔ امر اصلح، عمل می‌کند، و علیّت حکم آن متناسب با وضوح و تمایز ادراکات آن است. پس می‌توان گفت که حکم آن تا آنجا که واجد ادراکات واضح است کامل است. و تبدلات جواهر فرد اسفلی که بدن را تشکیل می‌دهند به اراده خداوند با تبدلات جوهر فرد اعلی یا نفس انسانی مرتبط

۸۴. مونادولوژی، ۴۹؛ گرهارد، ۶، ۶۱۵؛ دانکن، ص ۲۲۵.

می‌شود. بنابراین، بدین معنی می‌توان گفت که نفس به جهت کمال بیشتر آن بر بدن غلبه دارد و در بدن تأثیر می‌کند. این است معنای قول لایب نیتس دائر بر اینکه «یک مخلوق از آن حیث کاملتر از دیگری است که در آن چیزی هست که به نحو لمّی تبیین می‌کند که چه چیزی در دیگری واقع می‌شود. و به این طریق است که می‌توان گفت که در دیگری تأثیر می‌کند».[85] خداوند در ایجاد هماهنگی میان جواهر فرد تبدلات جواهر فرد اسفل را با تبدلات جواهر فرد اکمل مرتبط ساخته است، و نه بر عکس. به قول لایب‌نیتس، در زبان متعارف سخن از تأثیر نفس در بدن یا تعامل میان آنها جایز است. اما تحلیل فلسفیِ معنای چنین عباراتی نشان می‌دهد که معنی آنها با معنی رایج آنها در تداول عام نسبتاً تفاوت دارد. فی‌المثل، اگر سخن از این است که بدن در نفس تأثیر می‌کند مقصود این است که نفس دارای ادراکات مبهم و غیرواضح است؛ بدین معنی که ادراکات به وضوح از یک مبدأ درونی صادر نمی‌شود، بلکه ظاهراً از خارج عارض می‌گردد. تا آنجاکه نفس واجد ادراکات مبهم است می‌گوییم منفعل است نه فعال و تحت فعل و تأثیر بدن واقع می‌شود نه آنکه بر آن حاکم باشد. ولی این امر را نباید بدین معنی گرفت که تعامل مادیی میان نفس و بدن وجود دارد.

و امّا کاملاً واضح است که بدن انسان همیشه از جواهر فرد واحدی تألیف نیافته است: و گویی چنان است که بدن پیوسته بعضی از جواهر فرد را از دست می‌دهد و جواهر فرد دیگری را کسب می‌کند. سؤالی که بالطبع در اینجا مطرح می‌شود این است که به چه معنی جایز است که این مجموعهٔ متبدل جواهر فرد را «یک بدن» نامید. قول به اینکه جواهر فرد بدن واحدی را تشکیل می‌دهند زیرا جوهر فرد غالبی وجود دارد، اگر مقصود از «جوهر فرد غالب» جوهر فردی باشد که از ادراکات واضح بهره‌مند است، اصلاً کافی نیست. زیرا جوهر فرد غالب یا نفس، از جواهر فردی که بدن انسان را تشکیل می‌دهند متمایز است. فی‌المثل کافی نیست بگوییم که جواهر فردی که بدنِ فردِ «الف» را تشکیل می‌دهند از آن جهت بدن «الف»اند که جوهر فردی که نفسِ «الف» را تشکیل می‌دهد دارای ادراکات واضحتر است. زیرا جوهر فردی که نفسِ «ب» است نیز ادراکات واضحتری از جوهر فردی که بدن «الف» را تشکیل می‌دهد دارد. با وجود این جواهر فرد

۸۵. مونادولوژی، ۵۰؛ گرهارد، ۶، ۶۱۵؛ دانکن، ص ۲۲۵.

مقوم بدن «الف» مقوم بدن «ب» نیستند. پس پیوند خاصی که جواهر فرد مقوم بدن الف را به نفس الف پیوند می‌دهند و مسبب می‌شوند که جواهر فرد مقومِ بدن «الف»، و نه مقوم بدن «ب» باشند، چیست؟ ما باید لااقل به مفهومی که قبلاً بدان اشاره شد متوسل شویم و بگوییم که مجموعهٔ متغیر خاصی از جواهر فرد بدن الف را تشکیل می‌دهند، از آن حیث که تبدلات واقع در این جواهر فرد در تبدلات واقع در جوهر فردی که نفس الف است «علل قبلی» خود را دارند. همچنین، شاید بتوان گفت،که جواهر فردی که بدن انسان را تشکیل می‌دهند نظرگاهها یا ادراکاتی دارند که طبق نظریهٔ هماهنگی پیشین‌بنیاد، ولو به نحو مبهم، شبیه یا نزدیک به نظرگاه جوهر فرد غالب‌اند و بدین‌ترتیب ارتباط خاصی با آن دارند. اما ظاهراً دلیل عمده برای این قول که این جواهر فرد و نه آن جواهر فرد بدن «الف» را تشکیل می‌دهند باید این باشد که تبدلات مجموعه‌ای از جواهر فرد، و نه مجموعه‌ای دیگر، بر حسب علیّت غایی با توسل به تبدلاتی که در نفس «الف» واقع می‌شود قابل تبیین‌اند.

لایب نیتس در نامه‌های خود به پدر دِ بوس[86] دربارهٔ «حلقهٔ اتصال جوهری» (Vinculum Substainle) که جواهر را به هم پیوند می‌دهد تا جوهری تشکیل دهند، سخن می‌گوید. اما این اشاره را نمی‌توان به حق برای اثبات اینکه فیلسوف از تبیین خویش دربارهٔ ارتباط میان جواهر فردی که شیء واحدی را تشکیل می‌دهند ناخشنود بوده است، مورد استفاده قرار داد، زیرا او این اشاره را در پاسخ به این سؤال که چگونه نظریهٔ مسیحی «تبدل جوهر» بر حسب مبادی فلسفهٔ او قابل تبیین است اظهار داشته است. در نامهٔ مورخ ۱۷۰۹ پیشنهاد می‌کند که «تبدل جوهر شما را» بر حسب «فلسفهٔ من» می‌توان با این قول تبیین کرد که جواهر فردی که نان عشاء ربانی را تشکیل می‌دهند، از آن حیث که با قوای فعلی و انفعالی اوّلی آنها مرتبط می‌شود، برداشته می‌شوند و حضور جواهر فردی که «بدن مسیح» را تشکیل می‌دهند به جای آنها گذاشته می‌شود، هر چند که نیروهای تبعی جواهر فردی که نان را تشکیل می‌دهند محفوظ می‌ماند (تا این اصل اعتقادی که عوارض نان بعد از تبدل جوهر بر جای می‌مانند حائز باشد). اما در نامه‌های اخیر او نظریهٔ حلقهٔ اتصال جوهری را مطرح ساخته است. بدین‌گونه در نامه مکتوب به

86. des Bosses

سال ۱۷۱۲ گفته است که «تبدل جوهری شما» را می‌توان بدون این فرض که جواهر فرد مقوم نان برداشته می‌شوند تبیین کرد. به جای آن می‌توان گفت که حلقهٔ اتصال جوهریِ نان زایل شده و حلقهٔ اتصال جوهریِ بدنِ مسیح به همان جواهر فردی اطلاق می‌شود که قبلاً به وسیلهٔ حلقهٔ اتصال جوهری نان به صورت جوهر واحد وحدت یافته بودند. به هر جهت، «پدیده»های نان و شراب باقی می‌مانند.

با این همه، باید توجه داشت که لایب‌نیتس از «تبدل جوهری شما» سخن به میان می‌آورد و می‌گوید که «ما که نظریهٔ تبدّل جوهری را رد می‌کنیم نیازی به چنین نظریاتی نداریم».[۸۷] بنابراین، نمی‌توان نتیجه گرفت که خود وی قائل به نظریهٔ *«حلقهٔ اتصال جوهری»* بوده است. اما او تصریح کرده است که میان جسم غیرآلی که به نحو اخص جوهر نیست، و جسم طبیعی آلی که توأم با جوهر فرد غالب آن، جوهر حقیقی با یک *«وحدت ذاتی»*[۸۸] تشکیل می‌دهد، تمایز قائل می‌شود. مشکل بتوان دید که چگونه این کاربرد تعبیرات حکمت مدرسی به وسیلهٔ نظریهٔ جواهر به نحو حقیقی تضمین می‌شود.

۹ـ تصوّرات فطری

چنانکه می‌دانیم، لایب‌نیتس در کتاب *پژوهشهای جدید* حملهٔ لاک را به نظریهٔ تصورات فطری مورد انتقاد قرار داده است. در واقع، با توجه به اینکه لایب‌نیتس تعامل میان جواهر فرد را انکار می‌کند، و همچنین با توجه به نظریهٔ هماهنگی پیشین‌بنیاد او بالطبع از او انتظار می‌رفت که بگوید همهٔ تصورات فطری است، بدین معنی که همهٔ آنها از درون و به جهت اصلی که ذاتی ذهن است ایجاد می‌شوند. اما در واقع امر، او تعبیر «فطری» را به معنای خاصی به کار برده است تا بتواند بگوید که فقط بعضی از تصورات و حقایق فطری است. فی‌المثل او می‌گوید که قضیهٔ «شیرین تلخ نیست»، طبق معنایی که ما به اصطلاح «حقیقت فطری»[۸۹] داده‌ایم، فطری نیست. پس لازم است که در این‌باره تحقیق کنیم که مراد لایب نیتس از تعبیرات «تصور فطری» و «حقیقت فطری» چه بوده است.

دلیلی که لایب‌نیتس برای این قول که قضیهٔ «شیرین تلخ نیست» حقیقتی فطری نیست

---

۸۷. *گرهارد*، ۲، ۳۹۹ (خطاب به دِ بوس).

۸۸. نگاه کنید: *دربارهٔ نظریهٔ مالبرانش*، ۳؛ *گرهارد*، ۶۵۷؛ *دانکن*، ص ۲۳۴.

۸۹. *پژوهشهای جدید*، ۱، ۱، ۱۸، ص ۸۴؛ *گرهارد*، ۵، ۷۹.

اقامه می‌کند این است که «دو احساس شیرین و تلخ از حواس خارجی ناشی می‌شود».[۹۰] و امّا بی‌گمان ممکن نیست مراد او این باشد که دو احساس شیرین و تلخ معلول تأثیر جسمانی اشیاء خارجی است. به عبارت دیگر، تمایز میان تصورات فطری و تصورات غیرفطری ممکن نیست تمایز میان تصوراتی باشد که اگر مسامحةً سخن بگوییم، از خارج وارد می‌شوند و تصوراتی که منشأ درونی دارند: میان این دو نوع تصور باید اختلافی ذاتی موجود باشد، برای کشف این اختلاف، رجوع به آنچه قبلاً دربارهٔ موضوع تعامل گفته شده است لازم است. ذهن یا جوهر فرد غالب می‌تواند واجد ادراکات واضح باشد و به اعتبار اینکه واجد ادراکات واضح است گفته می‌شود که فعّال است. اما ذهن می‌تواند واجد ادراکات مبهم باشد، و از آن حیث که واجد چنین ادراکی است، گفته می‌شود که منفعل است. دلیل اینکه آن را منفعل می‌نامیم این است که علل قبلی برای ادراکات مبهم در جوهر فرد غالب باید در تبدلات جواهرفردی که مقوم بدن انسان است جستجو شود. اما به زبان متداول می‌توان گفت که برخی از تصورات از احساس اخذ شده است و ناشی از تأثیر اشیاء خارجی در اعضای حسی است، درست همان‌طور که پیروان کوپرنیک حق دارند که به زبان عادی بگویند که خورشید طلوع و غروب می‌کند. زیرا تعبیراتی از این قبیل مبین قلمرو پدیدارها یا ظواهر است.

همچنین لایب نیتس به طور ضمنی می‌گوید که تصورات حسی، یعنی تصوراتی که فطری نیست، «متّصف به خارجیت است، بدین معنا که نمودار امور خارجی است. «زیرا نفس جهانی است کوچک که در آن تصورات متمایز بازنمایی خداوند است و تصورات مبهم بازنمایی عالم است».[۹۱] اما این حکم را باید مشروط کرد. به نظر می‌رسد که تصور مکان متّصف به خارجیّت است و به این ترتیب تصور حسی مبهمی است. ولی لایب‌نیتس به صراحت می‌گوید که ما می‌توانیم تصور متمایزی از مکان و همچنین فی‌المثل از حرکت و سکون داشته باشیم که از «حس مشترک» یعنی از خود ذهن، ناشی می‌شود، زیرا آنها تصورات فاهمهٔ محض‌اند» و «قابل تعریف و استدلال‌اند».[۹۲] لایب نیتس در بحث دوباره تصورات مبهم حس، به تصوراتی از قبیل «ارغوانی»، «شیرین»، «تلخ» و غیره نظر دارد؛ یعنی تصورات کیفیات ظاهراً خارجی که مستلزم امتداد و

---

۹۰. همانجا.

۹۱. *پژوهشهای جدید*، ۲، ۱، ۱، ۱۰۹؛ *گرهارد*، ۵، ۹۹.

۹۲. *پژوهشهای جدید*، ۲، ۵، ص ۱۲۹؛ *گرهارد*، ۵، ۱۱۶.

خارجیت مکانی است و در خصوصیت پدیداری خویش نمی‌توانند به جواهر فرد تعلق داشته باشند، بنابراین «شیرین» و «تلخ» تصوراتی مبهم‌اند و این قضیه که «شیرین تلخ نیست» حقیقتی فطری نیست، زیرا این تصورات مبهم از «حواس خارجی، ناشی می‌شوند.

با این همه، برخی از تصورات از ذات عقل و نه از حواسّ خارجی اخذ و ناشی می‌شوند. مثلاً تصورات «تربیع» و «تدویر» مکتسب از ذات عقل است و نیز «نفس مشتمل بر تصور وجود، جوهر، وحدت، هویت، علت، ادراک، عقل و بسیاری از مفاهیم دیگری است که حواس قادر به اعطای آن نیست».[۹۳] این تصورات از صرف تأمل حاصل شده‌اند و در نتیجه فطری‌اند. به علاوه معرفت حسی مستلزم وجود قبلی این تصورات است. (و در اینجا موقف لایب‌نیتس قریب به موقف کانت است).

برای تقریر بهتر مسئله باید به نکتهٔ زیر توجه کرد در قضیهٔ «مربع دایره نیست». اصل تناقض، که یک حقیقت فطری عقل است، بر تصوراتی که مأخوذ از ذات عقل، نه از حواس، است. اطلاق می‌شود؛ فی‌الجمله، این اصل تناقض بر مفاهیم فطری اطلاق می‌شود. بنابراین، این قضیه را می‌توان یک حقیقت فطری نامید. اما از این امر لازم نمی‌آید که قضیهٔ «شیرین تلخ نیست» نیز به جهت آنکه اصل تناقض در اینجا در مورد تصورات تلخ و شیرین به کار رفته است، یک حقیقت فطری باشد. زیرا این تصورات (تلخ و شیرین) فطری نیست. قضیهٔ «نتیجه‌ای است مختلط، که در آن علم متعارف در مورد یک حقیقت محسوس به کار رفته است».[۹۴] پس، علی‌رغم اینکه در قضیهٔ «شیرین تلخ نیست» از اصل تناقض استفاده شده است، این قضیهٔ حقیقی، به معنای اصطلاحی لایب‌نیتس، حقیقتی فطری نیست.

اگر علم منطق و ریاضیات «فطری» باشد، طبعاً این اشکال مطرح می‌شود که کودکان با معرفت قضایای منطق و ریاضیات به دنیا نمی‌آیند. اما لایب‌نیتس هرگز تصور نمی‌کرد که آنها با چنین معرفتی زاده می‌شوند. تصورات فطری بدین معنی فطری‌اند که ذهن آنها را از ذاتِ خویش اخذ می‌کند؛ ولی از این امر لازم نمی‌آید که هر ذهنی کار خود را گویی با ذخیره‌ای از تصورات و حقایق فطری آغاز می‌کند، یا حتی اینکه هر ذهنی به معرفت

---

۹۳. پژوهشهای جدید، ۲،۱،۲، ص ۱۱۱؛ گرهارد، ۵، ۱۰۰.
۹۴. پژوهشهای جدید، ۱، ۱، ۱۸، ص ۸۴؛ گرهارد، ۵، ۷۹.

صریح همهٔ حقایقی که از ذات خویش قابل اخذ است نائل می‌آید. به علاوه لایب‌نیتس منکر این نبود که تجربه برای توجه و یا وصول ذهن به آگاهی در مورد حقایق و تصورات فطری ضروری باشد. «حقایق غریزی» وجود دارد که فطری است و با نوعی غریزهٔ فطری آنها را به کار می‌بریم. فی‌المثل «هر کسی بدون آن که آگاه باشد، با نوعی منطق فطری قواعد استنتاج را به کار می‌برد. همهٔ ما نوعی معرفت غریزی دربارهٔ اصل تناقض داریم، نه بدان معنی که همهٔ ما بالضروره واجد معرفت صریحی از این اصل هستیم، بلکه بدان معنی که همهٔ ما به نحو غریزی از این اصل استفاده می‌کنیم. ممکن است تجربه، برای حصول معرفت صریح این اصل لازم باشد، و ما مسلّماً هندسه را مثلاً به این طریق فرامی‌گیریم؛ ما، از همان ابتدا، معرفت صریحی از علم هندسه نداریم. اما لایب‌نیتس امتناع داشت از قبول اینکه «هر حقیقت فطریی همیشه و بر همه معلوم است»[۹۵] و یا اینکه «هر آنچه انسان می‌آموزد فطری نیست».[۹۶] ممکن است کودکی، هنگامی که شکلی بر روی تخته ترسیم می‌شود، به معرفت صریح قضیه‌ای هندسی نائل شود؛ اما این امر بدان معنی نیست که مثلاً تصور یک مثلث را از طریق حواس کسب می‌کند. زیرا مثلث هندسی قابل دیدن نیست؛ و شکلی که روی تخته رسم شده است مثلث هندسی نیست.

بنابراین، برای لایب‌نیتس، تصورات فطری بالقوه فطری‌اند. این امر صرفاً بدان معنی نیست که نفس قدرت تکوین تصورات خاصی را دارد و آنگاه نسبتهای میان این تصورات را ادراک می‌کند. زیرا مخالفانِ نظریهٔ تصورات فطری نیز این قول را می‌پذیرند. اضافه بر آن، این معنی را نیز دارد که نفس ذاتاً قدرت کشف این تصورات را در خویش دارد.[۹۷] مثلاً نفس، با تأمل در خویش به ادراک تصور جوهر نائل می‌شود. بر این اصل متعارف فلسفی، که هیچ چیزی در عقل نیست که منشأ آن حس نباشد. باید افزود «جز خود عقل».[۹۸] بنابراین، لایب‌نیتس منکر این نظریه است که عقل در اصل مانند لوحی است نانبشته *(tabula rasa)* این نظریه به این معنی باشد که «حقایق در وجود ما مانند

۹۵. پژوهشهای جدید، ۱، ۲، ۱۱، ص ۹۳؛ گرهارد، ۵، ۸۷.
۹۶. پژوهشهای جدید، ۱، ۱، ۲۳، ص ۷۵؛ گرهارد، ۵، ۷۱.
۹۷. پژوهشهای جدید، ۱، ۱، ۲۲، ص ۷۵؛ گرهارد، ۵، ۷۰.
۹۸. پژوهشهای جدید، ۲، ۱، ۲، ص ۱۱۱، گرهارد، ۵، ۱۰۰.

مجسمهٔ هرکول در سنگ مرمر است و سنگ مرمر نسبت به قبول این یا آن شکل به کلّی بی‌تفاوت است».[۹۹] عقل بیشتر شبیه قطعه مرمری است که آنچنان رگه‌دار شده است که می‌توان گفت که مجسمهٔ هرکول بالفعل در آن مندرج است، هر چند پیش از آنکه این شکل در آن نمایان شود به کار مجسمه‌ساز نیاز دارد. «بدین گونه است که تصورات و حقایق برای ما مانند تمایلات، ملکات، عادات یا استعدادات طبیعی و نه مانند افعال فطری‌اند، هر چند این قوا و استعدادات همیشه ملازم با افعال غالباً نامحسوسی‌اند که با آنها مطابقت دارند.»[۱۰۰]

یکی از تصوراتی که لایب‌نیتس به فطری بودن آن به معنایی که بیان شد حکم می‌کند تصور خداوند است. «من همیشه قائل بوده‌ام و هنوز هم قائلم که تصور خداوند، چنانکه دکارت معتقد بود، فطری است.»[۱۰۱] این امر بدین معنا نیست که همهٔ انسانها تصور واضحی از خداوند دارند. «آنچه فطری است در بادی نظر فی‌نفسه به وضوح و تمایز معلوم نیست؛ برای ادراک آن غالباً توجه بیشتر و روش خاصی ضرورت دارد. طالبان حقیقت همیشه واجد چنین شرایطی نیستند، تا چه رسد به همهٔ افراد انسانی».[۱۰۲] برای لایب نیتس هم مانند دکارت معنای این قول که تصور خداوند فطری است این است که ذهن می‌تواند از درون خویش به ادراک این تصور نائل شود و از صرف تأمّل درونی می‌تواند به صدق این قضیه که خداوند وجود دارد علم حاصل کند. اما براهین لایب‌نیتس برای اثبات وجود خداوند را می‌توان به فصل بعد محول کرد.

---

۹۹. پژوهشهای جدید، مقدمه، ص ۴۶؛ گرهارد، ۵، ۴۵. ۱۰۰. همانجا.

۱۰۱. پژوهشهای جدید، ۱، ۱، ۱، ص ۷۰؛ گرهارد، ۵، ۶۶.

۱۰۲. پژوهشهای جدید، ۱، ۲، ۱۲، ص ۹۴؛ گرهارد، ۵، ۸۸.

فصل هجدهم

لایب نیتس (۴)

۱ـ برهان وجودی

لایب‌نیتس اعتبار، یا اعتبار ممکن، براهین متعدد اثبات وجود خداوند را تصدیق کرده است.

به یاد دارید که من نشان داده‌ام که چگونه تصورات در ما، نه همیشه به طریقی که ما از آنها آگاهی داریم، بلکه همیشه به طریقی که ما بتوانیم آنها را از اعماق درون خویش اخذ کنیم و آنها را قابل ادراک سازیم، وجود دارد. عقیدهٔ من راجع به تصور خداوند که من بر آنم که امکان و وجود آن را می‌توان به طرق متعدد اثبات کرد، نیز همین است... همچنین من معتقدم که تقریباً همه طرقی که برای اثبات وجود خداوند مورد استفاده قرار گرفته است نیکو است و به شرط آنکه آنها را تکمیل کنیم، مفید توانند بود...»[1] من پیش از هر چیز گفتار وی را درباره به اصطلاح «برهان وجودی» مورد بررسی قرار خواهم داد.

به خاطر می‌آوریم که برهان وجودی، اگر به عنوان برهان صوری محض ملاحظه شود کوششی برای اثبات این معنی است که قضیهٔ «خداوند وجود دارد» قضیه‌ای تحلیلی است و صدق آن به نحو لمّی بداهت دارد. بدین معنی که اگر کسی مفهوم موضوع، یعنی خداوند، را ادراک کند. خواهد دید که محمول «یعنی وجود» در موضوع

---

۱. *پژوهشهای جدید*، ۴، ۱۰، ۷، ص ۵۰۵؛ گرهارد، ۵، ۴۱۹ـ۴۲۰.

مندرج است. مفهوم خداوند مفهوم وجود کاملی است که کاملتر از آن قابل تصور نیست. و امّا، وجودْ کمال است. بنابراین، وجود در مفهوم خداوند مندرج است. بدین معنی که وجود به ذات خداوند تعلق دارد. بنابراین، خداوند را می‌توان واجب‌الوجود یا وجودی که بالضروره موجود است تعریف کرد. بنابراین، او باید موجود باشد؛ زیرا انکار وجود موجودی که بالضروره وجود دارد مستلزم تناقض است. بدین‌گونه با تحلیل تصور خداوند می‌توان دریافت که خداوند وجود دارد.

کانت بعداً به این نحوه استدلال بدین‌گونه اعتراض کرد که وجود از کمالات نیست و وجود به همان نحوی که کیفیتی بر موضوعی حمل می‌شود بر هیچ چیزی حمل نمی‌شود. ولی لایب‌نیتس معتقد بود که وجود از کمالات است[۲] و از آن به عنوان محمول یاد می‌کرد.[۳] به این ترتیب، متمایل به قبول برهان وجودی بود، و با این رأی موافق بود که سخن گفتن از خداوند به عنوان صرفاً وجودی ممکن قولی مهمل است. زیرا وجود واجب اگر ممکن باشد، وجود دارد. سخن از وجود واجبی که صرفاً ممکن است قولی متناقض است. «به فرض اینکه خداوند ممکن باشد وجود دارد؛ و این مزیتی است که فقط اختصاص به مرتبهٔ الوهیت دارد».[۴] در عین حال لایب نیتس متیقّن بود که این برهان، بدان‌گونه که تقریر شده بود، به معنای اخص وجود خداوند را اثبات نمی‌کرد، زیرا در آن فرض شده بود که تصور خداوند تصور وجود ممکن است. قول به اینکه خداوند اگر ممکن باشد، وجود دارد، فی‌نفسه ثابت نمی‌کند که خداوند ممکن است. پیش از آنکه برهان قاطع باشد، باید مبرهن شود که تصور خداوند تصور موجودی ممکن است، بنابراین، او قائل بود که برهان وجودی بدون تمهید و اثبات چنین مقدماتی ناقص است. مثلاً «حکمای مدرسی، از جمله معلم لاهوتی آنها، قدیس توماس، این برهان را به درستی نفهمیده‌اند و آن را استدلال فاسد تلقی کرده‌اند. از این حیث آنها کلاً راه خطا پیموده‌اند و دکارت که برای مدت مدیدی حکمت مدرسی را در مدرسهٔ یسوعی لافْلِش تحصیل کرده است، در اقامهٔ مجدد این برهان کاملاً بر حق بوده است. این برهان استدلال فاسد نیست، بلکه استدلالی است ناقص که چیزی را فرض می‌کند که هنوز باید

---

۲. در بارهٔ برهان دکارتی وجود خدا؛ *گرهارد*، ۴، ۴۰۱-۴۰۲؛ *دانکن*، ص ۱۳۲.

۳. *پژوهشهای جدید*، ۴، ۱، ۷، ص ۴۰۱؛ *گرهارد*، ۵، ۳۳۹.

۴. *پژوهشهای جدید*، ۴، ۱۰، ۷، ص ۵۰۴؛ *گرهارد*، ۵، ۴۱۹.

مورد اثبات قرار گیرد تا به حد بداهت احکام ریاضی برسد؛ یعنی به نحو ضمنی فرض شده است که این تصور وجود اکمل یا اعلی ممکن است و مستلزم هیچ تناقضی نیست».[5] به عقیدهٔ لایب نیتس، در جانب امکان همیشه این فرض وجود دارد که «هر چیزی مادام که امتناع آن اثبات نشده است ممکن است».[6] ولی این فرض برای تبدیل برهان وجودی به یک برهان دقیق کافی نیست. اما همینکه اثبات شد که تصور وجود کامل اعلی تصور یک وجود ممکن است، «می‌توان گفت که وجود خداوند به نحو *لمّی* هندسی اثبات شده است».[7] به عقیدهٔ لایب نیتس، اصحاب دکارت به نحو کافی به مسئله اثبات امکانِ وجود کامل اعلی توجه نکرده بودند. بی‌شک حق به جانب وی بود؛ ولی چنانکه قبلاً در مورد دکارت ذکر شد وی در پاسخ *اعتراضات* دستهٔ دوم، با این استدلال که در تصور خداوند تناقضی وجود ندارد، سعی کرد که امکان این تصور را نشان دهد. این همان برهانی است که لایب نیتس خود آن را پذیرفته است. با این همه درست است که دکارت این کوشش را به عنوان نوعی چاره‌اندیشی بعد در مواجهه با اعتراضات به کار برده است.

در نظر لایب‌نیتس، ممکن به معنای غیرمتناقض است. بنابراین، «او در کوشش برای اثبات اینکه تصور خداوند تصور وجودی ممکن است می‌کوشد تا ثابت کند که این تصور متضمن هیچ تناقضی نیست. این در حقیقت به معنای اثبات این است که ما تصور متمایزی از خداوند به عنوان کمال اعلای نامتناهی داریم؛ زیرا اگر این «تصور» ذاتاً مستلزم تناقض باشد، می‌توان سؤال کرد که آیا ما تصوری به معنای اخص داشته‌ایم یا نه. ما می‌توانیم فی‌المثل کلمات «مربع گرد» را به کار بریم؛ ولی به چه معنا تصوری از یک مربع گرد داریم؟ مسئله این است که آیا تحلیل تصور خداوند نشان می‌دهد که این تصور مرکب از دو یا چند تصور متعارض است یا نه. به همین جهت، لایب نیتس به جزم حکم می‌کند «ما باید با همهٔ دقتِ ممکن اثبات کنیم که تصور یک وجود کامل اعلی، یعنی خداوند، وجود دارد».[8]

۵. *پژوهشهای جدید*، ۴، ۱۰، ۷، ص ۵۰۳-۵۰۴؛ گرهارد، ۵، ۴۱۸-۴۱۹.
۶. *دربارهٔ برهان دکارتی وجود خدا*، گرهارد، ۴، ۴۰۵؛ *دانکن*، ص ۱۳۴.
۷. *دربارهٔ برهان دکارتی وجود خدا*؛ گرهارد، ۴، ۴۰۵؛ *دانکن*، ص ۱۳۶.
۸. *دربارهٔ برهان دکارتی وجود خدا*؛ گرهارد، ۴، ۴۰۴؛ *دانکن*، ص ۱۳۳.

لایب نیتس، در نامه‌ای که در سال ۱۷۰۱ به سردبیر روزنامه ژورنال دوتروو[9] نوشته است نخست تصدیق کرده است که وجود واجب اگر ممکن به امکان عام باشد، وجود دارد. آنگاه وجود واجب را با وجود بنفسه مساوق دانسته و در ادامهٔ کلام خویش چنین آورده است: «اگر وجود بنفسه ممتنع باشد، همهٔ موجودات بغیره نیز ممتنع است، زیرا موجودات دیگر بالمآل فقط به سبب وجود بنفسه موجودند. و در آن صورت هیچ چیزی ممکن نیست موجود باشد... اگر وجود واجب نباشد، هیچ موجودی ممکن نیست. به نظر می‌رسد که این برهان تا به امروز تا این حد بسط نیافته است».[10] علی‌الظاهر این مانند نوعی انتقال به یک برهانی اِنّی است. ولی، لایب‌نیتس از جهت ظاهر کلمات از موجود ممکن خارجی به وجود بنفسه استدلال نمی‌کند، بلکه از امکان عام موجودِ ممکن (به مکان خاص) استدلال می‌کند. البته می‌توان گفت که فقط به جهت اینکه ما با موجودات ممکن‌الوجود خارجی آشناییم، یعنی به جهت آنکه می‌دانیم که قضیهٔ ممکنهٔ موجبه وجود دارد، به امکان آن علم داریم. و جملهٔ «بنابراین هیچ چیز ممکن نیست موجود باشد» از جملهٔ دیگری حکایت می‌کند یعنی «امّا چیزی وجود دارد» و از آن این نتیجه حاصل می‌شود که «بنابراین، موجود ممکن به امکان خاص ممکن است». به هر حال لایب‌نیتس، از حیث ظاهر لفظ، در قلمرو امکان باقی می‌ماند. معهذا او بر این استدلال بیان زیر را می‌افزاید، «به هر حال در جای دیگر سعی کرده‌ام اثبات کنم که وجود کامل ممکن است.»

جملهٔ اخیر محتملاً اشاره به مقاله‌ای است تحت عنوان «اینکه کاملترین موجود وجود دارد»، که لایب‌نیتس آن را در سال ۱۶۷۶ به اسپینوزا نشان داده است. «من هر کیفیت بسیطی را که محصّل و مطلق یا مبیّن هر چیزی باشد که آن را بی هیچ محدودیتی بیان می‌کند یک کمال می‌نامم».[11] کیفیتی از این قبیل غیر قابل تعریف یا تحلیل است. بنابراین، تعارض دو کمال را نمی‌توان اثبات کرد، زیرا برهان مستلزم تحلیل حدود آن است. و نیز تعارض آنها فی‌نفسه بدیهی نیست. اما اگر تعارض کمالات نه بدیهی و نه قابل اثبات باشد، یک موضوع برای همهٔ کمالات می‌تواند موجود باشد. وجود یکی از

---

9. *Journal de Trévoux*

۱۰. دربارهٔ برهان دکارتی وجود خدا؛ گرهارد، ۴۰۶،۴؛ دانکن، ص ۱۳۸.

۱۱. *پژوهشهای جدید*، پیوست ۱۰، ص ۷۱۵-۷۱۴.

کمالات است. بنابراین، وجودی که از قِبَل ذات موجود باشد، ممکن است. بنابراین وجود دارد.

این برهان مستلزم این است که وجود از کمالات است. و ظاهراً قابل اعتراضی است که خود لایب‌نیتس به آن توجه داشته است، «یعنی اینکه چون ما امتناع چیزی را ادراک نمی‌کنیم از این امر لازم نمی‌آید که آن چیز ممکن باشد به دلیل آنکه معرفت ما محدود است».[۱۲] همین اعتراض را می‌توان در ردّ برهان امکان خداوند که لایب‌نیتس آن را در رسالهٔ *مونادولوژی* اقامه کرده است ایراد کرد «فقط خدا یا وجود واجب دارای این مزیت است که اگر ممکن به امکان عام باشد باید وجود داشته باشد. و چون هیچ چیزی نمی‌تواند مانع از امکان جبری باشد که واجد هیچ یک از محدودیتها یا نفی‌ها و در نتیجه هیچ تناقضی نیست، همین امر به تنهایی برای اثبات وجود خداوند به نحو لمّی کافی است».[۱۳] این شیوهٔ استدلال یعنی اینکه تصور وجود کاملِ اعلی تصور وجودی است بدون هیچ یک از محدودیتها و نفی‌ها و اینکه این تصور وجودی بدون تناقض و بنابراین وجودی ممکن است، اساساً همان برهانی است که در مقاله‌ای که لایب‌نیتس به اسپینوزا نشان داده ارائه شده است. و در معرض همان اعتراض است، یعنی اینکه، انسان محق نیست تا امکان سلبی (یعنی فقدان تناقض مشهود را) مساوی با امکان ایجابی قرار دهد. ما باید نخست واجد تصوری واضح، متمایز و کافی از ذات الهی باشیم.

۲ـ برهان وجود خداوند بر مبنای حقایق سرمدی

برهان لمّی دیگر برای اثبات وجود خداوند، که لایب‌نیتس مطرح ساخته است، برهان مبتنی بر حقایق ضروری و سرمدی است، که برهان مورد عنایت قدیس اوگوستینوس بوده است. فی‌المثل قضایای ریاضی ضروری و سرمدی است به این معنی که صدق آنها مستقل از وجود هر یک از اشیاء ممکن‌الوجود است. این قضیه که شکلی که محاط به سه خط مستقیم باشد سه زاویه دارد، حقیقتی ضروری است، اعم از آنکه مثلثی در خارج موجود باشد یا نباشد. به قول لایب‌نیتس این حقایق سرمدی «ساختهٔ خیال»[۱۴]

۱۲. *دربارهٔ برهان دکارتی وجود خدا*؛ گرهارد، ۴، ۴۰۲؛ *دانکن*، ص ۱۳۵.

۱۳. *مونادولوژی*، ۴۵؛ گرهارد، ۶، ۶۱۴؛ *دانکن*، ص ۲۲۴.

۱۴. *دربارهٔ منشأ نهایی اشیاء*؛ گرهارد، ۷، ۳۰۵؛ *دانکن*، ص ۱۰۳.

نیست. بنابراین، مقتضی یک جهت وجودی مابعدالطبیعی است و ما ملزم به این قول هستیم که این حقایق «باید در موضوعی که ضرورت مطلق و مابعدالطبیعی دارد، یعنی در خداوند وجود داشته باشند».[۱۵] بنابراین خداوند وجود دارد.

فهم این برهان نسبتاً دشوار است. لایب‌نیتس می‌گوید نباید فرض کنیم که «حقایق سرمدی... متکی به ارادهٔ خداوند است... جهت وجودی حقایق در نفس تصورات اشیاء که مندرج در ذات الهی است نهفته است»[۱۶] همچنین متعَلّق علم خداوند قلمرو حقایق ازلی یا تصوراتی است که این حقایق بر آنها مبتنی است».[۱۷] اما به چه معنا می‌توان گفت که حقایق سرمدی در علم الهی «وجود» دارد؟ و به فرض اینکه در علم الهی موجود باشد چگونه علم ما به آنها تعلق می‌گیرد؟ می‌توان گفت که حقایق سرمدی شرطی است (مثلاً به شرط وجود یک مثلث، مجموعهٔ سه زاویهٔ آن ۱۸۰ درجه است). و نیز آنکه حقایق سرمدی به حوزه امکان تعلق دارند، به نحوی که برهان لایب‌نیتس، مبتنی بر قضایای ضروری، مورد خاصی از برهان از ممکنات به خداوند به عنوان جهت نهایی آنهاست. چنین تفسیری قوت خود را از این بیان می‌گیرد که «اگر در ذوات یا ممکنات و یا در حقایق سرمدی واقعیتی موجود باشد، این واقعیت باید مبتنی بر چیزی موجود و بالفعل باشد؛ «در نتیجه، مبتنی بر وجود موجودی واجب باشد که در وی ماهیت مستلزم وجود است یا صرف امکان آن برای وجود بالفعل آن کفایت می‌کند».[۱۸] ولی برای پاسخ دادن به این پرسشها که معنی این سخن که قضایای تحلیلی دارای واقعیت است چیست و ارتباط دقیق آنها با علم الهی کدام است به تبیین روشن‌تری احتیاج دارد.

۳ـ برهان مبتنی بر حقایق واقع

لایب نیتس همچنین از اصل جهت کافی برای استدلال از حقایق واقع به وجود خداوند استفاده می‌کند. برای هر حادثهٔ مفروضی یا برای وجود هر شیء مفروضی در سلسلهٔ موجودات متناهی می‌توان تبیینی بر حسب علل متناهی ارائه کرد. و جریان تبیین برحسب علل متناهی را می‌توان تا بی‌نهایت ادامه داد. برای تبیین «الف»، «ب» و «ج»

---

۱۵. همانجا. ۱۶. گرهارد، ۷، ۳۱۱.

۱۷. مونادولوژی، ۴۳؛ گرهارد، ۶، ۶۱۴؛ دانکن، ص ۲۲۴.

۱۸. مونادولوژی، ۴۴؛ گرهارد، ۶، ۶۱۴؛ دانکن، ص ۲۲۴.

ممکن است ذکر «د» و «ه» و «ذ» ضروری باشد، و نیز برای تبیین این امور می‌توان «ح» و «ط» و «ی» را ذکر کرد؛ و این عمل نه فقط به جهت یک سلسله نامتناهی، که آحاد آن به گذشته بازمی‌گردد، بلکه همچنین به لحاظ پیچیدگی نامتناهی عالم در هر آنِ مفروضی تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. اما «چون همهٔ این اجزاء فقط متضمن امور ممکن دیگری است، مقدم بر آنها یا مجّزاتر، که هر یک از آنها برای تبیین خود محتاج به تحلیل مشابهی است، هیچ پیشرفتی در علم حاصل نمی‌شود، و جهت کافی یا نهایی باید خارج از توالی یا سلسلهٔ این اجزاء امور ممکن، با همهٔ نامتناهی بودن آنها باشد. و بدین‌گونه است که علت نهایی اشیاء باید در یک جوهر واجب جستجو شود که در آن اجزاء تغییرات فقط به نحو اولی و بالذات به اعتبار اینکه مبدأ آنها است وجود دارد. و این همان است که ما آن را خداوند می‌نامیم. و امّا چون این جوهر جهت کافی برای همهٔ این اجزا است که همه به هم پیوسته‌اند، پس فقط یک خدا وجود دارد و این خداوند کفایت می‌کند».[۱۹] لایب‌نیتس ملاحظه می‌کند که این یک برهان اِنّی است.[۲۰]

لایب نیتس در رسالهٔ خویش، تحت عنوان *دربارهٔ منشا نهایی اشیاء* متذکر می‌شود که حقایق واقعی دارای ضرورت شرطیه‌اند. بدین معنی که یک حالت مؤخّر عالم به وسیلهٔ یک حالت مقدم تعیین می‌شود. «عالم کنونی به لحاظ طبیعی و به نحو شرطی ضروری است، نه به نحو مطلق یا از حیث مابعدالطبیعی»[۲۱] در بررسی نظریهٔ او دربارهٔ قضایا دیدیم که برای لایب‌نیتس همهٔ حقایق واقعی یا همهٔ قضایای وجودی به استثنای یک قضیه (یعنی این قضیه که «خداوند وجود دارد») قضایایی ممکن است، یعنی از حیث مابعدالطبیعی ضرورت ندارد. بنابراین، منشأ نهایی «سلسلهٔ احوال یا سلسلهٔ اشیاء که مجموعهٔ آنها عالم را تشکیل می‌دهد»[۲۲] باید خارج از سلسله جستجو شود: ما باید «از ضرورت طبیعی یا شرطی، که احوال متأخر عالم را بر حسب احوال متقدم تعیین می‌کند، به چیزی که ضرورت مطلق یا مابعدالطبیعی دارد، و آن را تعلیل نمی‌توان کرد، حرکت کنیم».[۲۳] مقصود لایب‌نیتس از سخن اخیر این است که نمی‌توان هیچ دلیل (یا علت)

۱۹. *مونادولوژی*، ۳۷ـ۳۹؛ گرهارد، ۶، ۶۱۳؛ *دانکن*، ص ۲۲۳.

۲۰. *مونادولوژی*، ۴۵؛ گرهارد، ۶، ۶۱۴؛ *دانکن*، ص ۲۲۴.

۲۱. *دربارهٔ منشأ نهایی اشیاء*؛ گرهارد، ۷، ۳۰۳؛ *دانکن*، ص ۱۰۱

۲۲. همانجا.

۲۳. همانجا.

خارجی برای وجود خداوند اقامه کرد: وجود واجب جهت کافی خویش است. اگر مقصود از «جهت» «علت» باشد، خداوند دارای هیچ علتی نیست؛ بلکه ذات او جهت کافی[۲۴] خویش است.

بنا بر عقیده کانت، این برهان، متکی به برهان وجودی است. سخن کانت غالباً تکرار شده است؛ ولی تکرار غالب و مکرر موجب صدق آن نمی‌شود. البته درست است که «اگر عالم را بتوان فقط با وجود یک موجود واجب تبیین کرد، در آن صورت باید موجودی باشد که ذات او متضمن وجود او باشد، زیرا مراد از وجود واجب همین است».[۲۵] ولی لازم نمی‌آید که برهانی که مبتنی بر وجود اشیاء متناهی و ممکن است (یعنی برهان انّی) مستلزم امکانِ وجود واجب (یعنی برهان لمّی) باشد، چنانکه دیدیم، لایب نیتس برهان وجودی را مشروط بر آنکه حلقهٔ مفقودهٔ آن فراهم آید می‌پذیرفت؛ اما برهان انّی وی برای اثبات وجود خداوند متضمن برهان وجودی نیست.

۴ـ برهان مبتنی بر هماهنگی پیشین‌بنیاد

لایب نیتس همچنین، با استفاده از اصل هماهنگی پیشین بنیاد، وجود خداوند را به نحو انّی اثبات می‌کرد. «این هماهنگی کاملِ این همه جواهر متکثر، که هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند، فقط ممکن است از یک علت مشترک ناشی شود».[۲۶] بنابراین ما «دلیل جدیدی برای وجود خداوند که دارای وضوح شگفت‌آوری است»[۲۷] در اختیار داریم برهان وجود خداوند که فقط مبتنی بر نظام و هماهنگی و زیبایی طبیعت باشد «ظاهراً فقط واجد یک تعیین اخلاقی است». هر چند «ضرورت دیگری را که کلاً مابعدالطبیعی است با نوع دیگری از هماهنگی که من معرفی کرده‌ام، یعنی هماهنگی پیشین‌بنیاد»[۲۸] کسب می‌کند. اگر نظریهٔ جواهر فرد بدون پنجرهٔ لایب‌نیتس را بپذیریم، پیوستگی هماهنگ اعمال آنها مسلّماً قابل ملاحظه است. اما «برهان» جدید لایب‌نیتس برای اثبات وجود خداوند آنچنان متکی بر پذیرش قبلی انکار وی از هرگونه تعامل میان جواهر فرد

24. ratio sufficiens

۲۵. برتراندراسل، *تاریخ فلسفهٔ غرب*، ص ۶۱۰ـ۶۱۱

۲۶. *نظام جدید طبیعت*، ۱۶؛ *گرهارد*، ۴، ۴۸۶؛ *دانکن*، ص ۷۹.

۲۷. همانجا.

۲۸. *پژوهشهای جدید*، ۴، ۱۰، ۱۰، ص ۵۰۷؛ *گرهارد*، ۵، ۴۲۱.

است که این برهان هرگز به شکلی که آن را مطرح کرده است مقبولیت عام نیافته است.

۵ـ مسئلهٔ شرّ

چنانکه در فصل پیش ذکر شد، به عقیدهٔ لایب نیتس، خداوند همیشه به مقتضای اصلح عمل می‌کند، به طوری که این عالم باید بهترین عالم ممکن باشد. خداوند به معنای مطلق می‌توانسته است عالم متفاوتی را خلق کند، ولی به معنی اخلاقی فقط می‌توانسته است بهترین عالم ممکن را خلق کند. این همان خوشبینی مابعدالطبیعی لایب‌نیتس است که استهزای شوپنهاور را برانگیخته است که برای او این عالم نه تنها بهترین عالم ممکن نیست، بلکه بدترین عالم ممکن است و مانع وجود یک خالق خیر و فیاض است. و با فرض این موقف خوشبینانه، لایب‌نیتس به وضوح مکلّف بود تبیین کند که چگونه وجود شرّ در عالم ناقض این اصل نیست. وی توجه تامّی به این مسئله مبذول داشت و در سال ۱۷۱۰ رساله *عدل الهی*، پژوهشهایی دربارهٔ خیر خداوند، اختیار انسان و منشأ شرّ را منتشر ساخت. لایب نیتس سه نوع شرّ را از یکدیگر متمایز می‌ساخت. «شرّ را می‌توان به معنای مابعدالطبیعی، طبیعی و اخلاقی گرفت. شرّ مابعدالطبیعی عبارت از نقصان صرف است، شرّ طبیعی درد و رنج است و شر اخلاقی گناه است».[۲۹] اینکه مراد او از «شرّ مابعدالطبیعی» چیست هم اکنون تبیین خواهد شد. عجالتاً می‌خواهم توجه را به دو اصل کلی که لایب نیتس اظهار داشته است جلب کنم. نخست آنکه شرّ عبارت از یک امر عدمی است و وجود محصلی ندارد. از این جهت، دارای علت فاعلی به معنی اخصّ کلمه نیست زیرا عبارت از چیزی است که «علت فاعلی آن را ایجاد نمی‌کند. به همین سبب است که حکمای مدرسی تمایل داشته‌اند که علّت شرّ را نقصان بنامند».[۳۰] «قدیس اوگوستینوس قبلاً این نظریه را مطرح ساخته بود.»[۳۱] دوم آنکه خداوند اصلاً شرّ اخلاقی را اراده نمی‌کند، بلکه فقط آن را جایز می‌داند، در حالی که شرّ طبیعی یا درد و رنج را اصلاً اراده نمی‌کند، بلکه آن را فقط به نحو مشروط اراده می‌کند، فی‌المثل، بنابراین فرض که این نوع شرّ وسیلهٔ مفیدی برای وصول به یک غایت خیر است، به این معنی که سهمی در کمال بیشتر تحمل‌کنندهٔ آن دارد.

---

۲۹. *عدل الهی*، ۲۱، ص ۱۳۶؛ گرهارد، ۶، ۱۱۵.

۳۰. *عدل الهی*، ۲۰؛ گرهارد، ۶، ۱۱۵.

۳۱. *عدل الهی*، ۳۷۸، گرهارد، ۶، ۳۴۰.

شرّ مابعدالطبیعی نقصان است؛ و این نقصانی است که وجود متناهی فی‌نفسه اقتضای آن را دارد. موجود مخلوق بالضروره متناهی است، و موجود متناهی بالضروره ناقص است؛ و این نقصان ریشهٔ امکان خطا و شرّ است. «ما که همهٔ وجود خویش را از خداوند اکتساب می‌کنیم، منشا شرّ را باید در کجا جستجو کنیم؟ پاسخ آن است که منشأ آن را باید در طبیعت نفس‌الامری مخلوق جستجو کرد، از حیث آنکه این طبیعت مندرج در حقایق ازلی است که در علم خداوند مستقل از ارادهٔ او جای دارد. زیرا باید توجه کنیم که نقصانی اوّلیّه در مخلوق پیش از ارتکاب گناه هست و چه مخلوق محدود به ذات خویش است، و در نتیجه نمی‌تواند همه چیز را بداند، و ممکن است گمراه شود و مرتکب خطاهای دیگر شود.»[۳۲]

بدین گونه منشأ نهایی شر مابعدالطبیعی است و این مسئله مطرح می‌شود که چگونه خداوند به صرف این واقعیت که عالم را خلق کرده و بنابراین به اشیاء ناقص و محدود اعطای وجود کرده است، مسئول وجود شر نیست. پاسخ لایب‌نیتس این است که وجود بهتر از عدم است. از آن حیث که ما حق داریم که میان مراحل مختلف ارادهٔ الهی تمایزی قائل شویم. می‌توانیم بگوییم که خداوند «سابقاً» فقط خیر را اراده کرده است. اما چون نقصان مخلوق مربوط به اختیار الهی نیست، بلکه مربوط به ماهیت و ذات نفس‌الامری مخلوق است. ممکن نبود خداوند بدون اختیار خلق موجودات ناقص اصلاً خلق را اختیار کند. با این همه، او خلق بهترین عالم ممکن را اراده کرده است. اگر مسئله فی‌نفسه لحاظ شود، ارادهٔ الهی صرفاً خیر را اراده می‌کند اما «لاحقاً» یعنی وقتی که ارادهٔ الهی برای خلق عالم مسّلم شد، بهترینِ ممکن را اراده می‌کند. «خداوند «سابقاً» خیر و «لاحقاً» بهترین را اراده می‌کند».[۳۳] اما وی ممکن نبود، بدون ارادهٔ وجود موجودات ناقص، «بهترین» را اراده کند. حتی در بهترین عالم ممکن، مخلوقات باید ناقص باشند.

لایب‌نیتس، در بحث از مسائل شرّ طبیعی و اخلاقی، موقف مابعدالطبیعی خویش را مسلم فرض کرده است. البته وی در این کار کاملاً محق بوده است؛ زیرا دقیقاً موقف مابعدالطبیعی او منشأ این مسئله بوده است. (به هر تقدیر او می‌بایست به این مسئله بیشتر توجه کند که نظریهٔ هماهنگی پیشین‌بنیاد این مسائل را حتی از فلسفه‌های دینی

---

۳۲. *عدل الهی*، ۲۰، ص ۱۳۵-۱۳۶؛ *گرهارد*، ۶، ۱۱۵.

۳۳. *عدل الهی*، ۲۳، ص ۱۳۷؛ *گرهارد*، ۶، ۱۱۶.

قائل به خداوند حادّتر می‌ساخته است. وی با این فرض قبلی که عالم بهترین عالم ممکن است می‌گوید که «باید معتقد بود که حتی آلام و غرابتها جزئی از نظام طبیعت است و همه به نظام عالم تعلق دارد»؛[۳۴] و هیچ دلیلی برای این فرض نداریم که عالمی دیگر عالمی بهتر می‌بود. به علاوه، خیر طبیعی در عالم بیشتر از شر طبیعی است. به علاوه، آلام طبیعی «نتایج شر اخلاقی است»[۳۵]، و وسیله‌ای برای وصول به بسیاری از غایات مفید است؛ زیرا آنها به عنوان کیفری برای گناهان و نیز وسیله‌ای برای تکمیل خیر به کار می‌آید. اما در مورد حیوانات «نمی‌توان به نحو معقول دربارهٔ وجود الم در میان حیوانات شک کرد، ولی به نظر می‌رسد که گویی لذات و آلام آنها به اندازه لذات و آلام انسان شدّت و حدّت ندارد؛ زیرا حیوانات به جهت آنکه دارای قوه تأمل نیستند نه در معرض اندوه‌اند که ملازم با الم است و نه در معرض شادی که ملازم با لذت است».[۳۶] به هر تقدیر دعوی کلّی لایب نیتس این است که، در عالم، خیر به نحو غیرقابل قیاسی بیشتر از شر است، و اینکه شرّی که در عالم وجود دارد به کل نظام عالم تعلق دارد، و در کلّیت عالم باید ملحوظ شود. سایه‌ها به نورها برجستگی روشنتری می‌دهد. از دیدگاه مابعدالطبیعی تمایل لایب‌نیتس این است که شر را لازم و ضروری سازد. «و امّا خداوند چون پدیدآورندهٔ هر واقعیت متحصلی است که ازلی نیست، او ممکن بود پدیدآورندهٔ منشأ شرّ (نقصان) باشد، به شرط آنکه منشأ شر در نفس امکان یا صور اشیاء که خداوند پدیدآورندهٔ آن نیست، تقرر نمی‌داشت، زیرا او علت فاعلی علمِ خویش نیست».[۳۷] وقتی که دربارهٔ شرور طبیعی انضمامی بحث می‌کند، طرز بیان او طوری است که برای بسیاری از اذهان، سطحی و به معنای اهانت‌آمیز کلمه مقدس‌مآبانه به نظر می‌رسد. در واقع وی در دیباچهٔ رسالهٔ *عدل الهی* می‌گوید «من در همه چیز سعی کرده‌ام که جنبه تمجید و تقدیس (خدا) را مراعات کنم».[۳۸]

به هر جهت، مسئلهٔ عمده‌ای که لایب‌نیتس بدان توجه داشته است مسئله شر اخلاقی است. او در رساله *عدل الهی* و به طور متشتّت، و با ارجاعات فراوان به فیلسوفان

---

۳۴. *عدل الهی*، ۲۴۱، ص ۲۷۶؛ گرهارد، ۶، ۲۶۱.
۳۵. همانجا.
۳۶. *عدل الهی*، ۲۵۰، ص ۲۸۱؛ گرهارد، ۶، ۲۶۶.
۳۷. *عدل الهی*، ۳۸۰، ص ۳۵۲؛ گرهارد، ۶، ۳۴۱.
۳۸. *عدل الهی*، ص ۷۱؛ گرهارد، ۶، ۴۷.

دیگر و به متکلمان مدرسی دربارهٔ این موضوع بحث می‌کند. در واقع او دانش شگفت‌آوری دربارهٔ مجادلات و احتجاجات مدرسی مانند مجادلاتی که میان پیروان توماس آکویناس،[۳۹] و فرقهٔ مولینااییان[۴۰] جریان داشته است از خود نشان می‌دهد. این تشتت تلخیصِ موقف او را علی‌رغم اینکه خلاصه یا مُلَخصی از رسالهٔ *عدل الهی* نگاشته است، اندکی دشوار می‌سازد. اما دلیل مهمتر اشکال در بیان موقف لایب‌نیتس به شکلی موجز این است که او ظاهراً دو نظرگاه کاملاً متفاوت را با هم تلفیق می‌کند.

یکی از مشکلاتی که هر موحّدی که درصدد حل مسئلهٔ شرّ برمی‌آید و با آن مواجه می‌شود این است که نشان دهد چگونه خداوند مسئول شرّ اخلاقی در عالمی که خلق کرده و علت بقا و دوام وجود آن است، نیست. لایب‌نیتس در پاسخ به این مشکل از نظریهٔ مدرسی شرّ به عنوان فقدان استفاده می‌کند. «افلاطونیان، قدیس اوگوستینوس و حکمای مدرسی در این قول که خداوند علت عنصر مادی شرّ است که منشأ متحصّل دارد، و نه علت عنصر صوری آن، که منشا عدمی دارد، محق‌اند.[۴۱] شرّ اخلاقی فقدان و عدم نظام صحیح در اراده است. اگر «الف» با شلیک گلوله موجب قتل «ب» گردد، عمل او از حیث طبیعی همان می‌بود که اگر در مقام دفاع مشروع از خویش «ب» را به قتل می‌رساند؛ اما در مورد اول، فقدان نظام صحیحی هست که در مورد دوم وجود ندارد. آنگاه لایب‌نیتس این فقدان را با آنچه «شرّ اخلاقی» می‌نامد ارتباط می‌دهد. «وقتی که گفته می‌شود که مخلوق از حیث وجود و از حیث فعل به خداوند متکی است و حتی اینکه حفظ و ابقای در وجود، نوعی» خلق مدام است، این قول بدان معنی صادق است که خداوند پیوسته به مخلوق هر آنچه متحصل خیر و موجب کمال است اعطا و به نحو مستمر ایجاد می‌کند... از طرف دیگر عدم کمالات و نقائصی که در عمل دیده می‌شود منبعث از محدودیتی است اولیه که مخلوق با آغاز وجود خویش و به جهات و علل نفس‌الامری که موجب تقیید وجودی آن می‌شود گریزی جز قبول آن نداشته است. زیرا خداوند ممکن نبود بدون آنکه مخلوق را یک خداوند سازد همهٔ کمالات را به مخلوق عطا کند؛ بنابراین، بالضروره باید درجات مختلفی در کمالات اشیاء و نیز تقییداتی از هر

39. Thomists 40. Molinists

۴۱. *عدل الهی*، ۳۰، ص ۱۴۱؛ گرهارد، ۶، ۱۲۰.

نوع موجود باشد».[۴۲] این امر متضمن آن است که اعمال شرّ انسان، گویی بسط و تفصیل عدم کمال و محدودیت ذات اوست بدان گونه که صورت علمی او در علم الهی مندرج است. بدین معنی وجود آنها ظاهراً ضروری است و حتی ضرورت مابعدالطبیعی دارد. به هر تقدیر آنها متکی به ارادهٔ الهی نیست، مگر بدین معنی که خداوند خلق آنها را اختیار کند. او، ولو اینکه بهترین عالم ممکن را به اختیار خلق کرده باشد، ممکن نبود حتی این عالم را بدون خلق موجودات ناقص بیافریند. به علاوه اگر لایب‌نیتس بر این نظریهٔ خویش، تأکید می‌ورزید که ماهیات ممکن اقتضای وجود دارند و گویی برای وجود خارجی با یکدیگر رقابت می‌کنند، می‌توانست بگوید که وجود عالم ضروری است و بنابراین، خداوند مسئول شر در عالم نمی‌تواند بود.

اما این تحولات فکری، وی را به مکتب اسپینوزا بسیار نزدیک می‌کرد. و در واقع امر او هرگز افکار خویش را بدین طریق بسط نداد. در عوض او ترجیح می‌داد بر اختیار الهی و انسانی تأکید ورزد و برای مسئولیت انسان و نیز وعد و وعید آخرت و احکام پس از مرگ جایی جستجو کند. خداوند عالم را به اختیار خلق کرده است؛ اما جزء محصّل را به نحو محصّل اراده کرد نه جزء عدمی یا شر را، لااقل تا آن حدی که به شرّ اخلاقی مربوط می‌شود. شر اخلاقی را باید به فاعل انسانی که به عدالت مورد ثواب و عقاب قرار می‌گیرد منسوب داشت. لایب نیتس در حالی که مطالبی در مخالفت با نظریهٔ خلود بدون حافظهٔ نفسِ دکارت می‌نگارد بیان می‌دارد که «این خلود بدون حافظه از حیث اخلاقی کلاً بی‌فایده است، زیرا هرگونه ثواب، عقاب و اجر اخروی را نقض می‌کند... برای برآورده ساختن امید نوع انسان، باید اثبات شود که خداوندی که حاکم بر کل عالم است حکیم و عادل است و هیچ چیزی را بدون اجر و بدون کیفر نخواهد گذاشت. اینها از بزرگترین مبادی علم اخلاق است....»[۴۳] اما برای اینکه احکام جاویدان مربوط به وعد و وعید اخروی موجه باشد باید قول به اختیار اثبات شود.

در اینجا نیز لایب‌نیتس به مشکل عظیمی گرفتار آمده است، به عقیدهٔ او همهٔ محمولات متوالی یک موضوع معین بالقوه در مفهوم آن موضوع مندرج است. و اما جوهر شبیه به موضوع است، و همهٔ صفات و اعمال آن بالقوه در ذات آن مندرج است

۴۲. *عدل الهی*، ۳۱؛ ص ۱۴۱ـ۱۴۲؛ گرهارد، ۶، ۱۲۱.
۴۳. گرهارد، ۴، ۴۰۰؛ *دانکن*، ص ۹.

بنابراین همه اعمال انسان در اصل قابل پیشگویی است به این معنی که در یک علم نامتناهی وجود سابق دارد. پس چگونه می‌توان آنها را به معنای اخص مختار نامید؟ لایب‌نیتس در رسالهٔ *عدل الهی* با قوت هر چه تمامتر واقعیت اختیار را تصدیق می‌کند و خاطرنشان می‌سازد که برخی از حکمای مدرسی، که دارای «عمق فراوان» بوده‌اند، نظریهٔ قضا و قدر الهی را برای تبیین علم سابق خداوند به امور ممکن در مستقبل به تفصیل بیان کرده و در عین حال اختیار را تصدیق کرده‌اند. خداوند از پیش مقرر کرده است که انسانها این یا آن را اختیار کنند. وی آنگاه می‌افزاید که نظریهٔ هماهنگی پیشین‌بنیاد بدون احتیاج به توسل به قضا و قدر بی‌واسطهٔ خداوند و یا مسلم داشتن «علم به واسطهٔ» مولینائیان علم الهی را تبیین می‌کند. این نظریه با اختیار سازگاری کامل دارد. زیرا ولواینکه به نحو قبلی مسلم است که انسانی چیز خاصی را اختیار می‌کند، ولی این اختیار او حاصل جبر نیست، بلکه بدان جهت است که علل غایی او را متمایل به اختیار این طریق می‌کند.

بحث مفصل‌تر دربارهٔ این مسئله که آیا اختیار با مقدمات منطقی و مابعدالطبیعی لایب‌نیتس سازگاری دارد یا نه، بی‌فایده است، مگر آنکه نخست «اختیار» تعریف شود. اگر مراد از اختیار «ارادهٔ جزافیّه» باشد، چنانکه خود او بارها اذعان داشته است، در نظام فلسفی وی غیرقابل قبول است؛ او آن را تصوری موهوم می‌خواند. به عقیدهٔ لایب‌نیتس «همیشه جهت غالبی وجود دارد که اراده را به اختیار آن وادار می‌کند. و برای حفظ اختیار برای اراده کافی است که این جهت غالب، بدون الزام، ایجاد میل کند».[۴۴] باید میان ضرورت مابعدالطبیعی و ضرورت اخلاقی فرق گذاشت، و نباید تصمیم اراده با ضرورت مابعدالطبیعی یکی گرفت: نوعی تصمیم و اراده هست که با اختیار سازگار است، ولی با ضرورت مطلق یکی نیست، زیرا عکس آنچه اختیار شده است متناقض و از حیث منطقی غیر متصور نیست. در آنجا که بعضی از موجبیت نفسانی سخن می‌گویند، لایب نیتس از «اختیار» سخن می‌گوید. اگر کسی اختیار را به عنوان «صرافت طبعی که با عقل پیوند یافته است» تعریف کند این تعریف بدون شک با مقدمات مابعدالطبیعی و منطقی لایب‌نیتس سازگار است، اما محل شک است که با قول وی در

۴۴. *عدل الهی*، ۴۵. ۱۴۸؛ گرهارد، ۶، ۱۲۷.

رسالهٔ عدل الهی در مورد نظریهٔ گناه و وعد و وعید ازلی سازگاری داشته باشد. لااقل فرد عامی میل دارد فکر کند که مسئلهٔ «گناه» و کیفر و پاداش اصلاً مطرح نیست، مگر در مورد عاملان اخلاقی که باید به نحو دیگری عمل کرده باشند یا می‌توانسته‌اند به نحو دیگری عمل کنند، نه فقط بدین معنی که طریقهٔ عمل دیگری منطقاً ممکن بوده است، بلکه همچنین بدین معنی که عملاً هم امکان داشته است.

بنابراین، اجتناب از این فکر که اختلاف فاحشی میان استلزامهای مقدمات منطقی و مابعدالطبیعی لایب‌نیتس و اقوال کلامی مورد اعتقاد عامه، مصرّح در *رسالهٔ عدل الهی* وجود دارد دشوار است. در این موضوع باید اذعان کنم که با برتراند راسل موافقت دارم. در عین حال، به گمان من، هیچ دلیل موجهی برای متهم ساختن لایب‌نیتس به ریا یا القای اینکه عقاید کلامی او صرفاً به اقتضای مصلحت‌اندیشی بوده است، وجود ندارد. بالأخره او با برخی از نظامهای کلامی و مابعدالطبیعی که در آن لفظ «اختیار» به وجه خاصی تفسیر شده بود به خوبی آشنا بوده است و چنین نیست که او در میان غیراسپینوزاییان نخستین کسی باشد که «اختیار» را سازگار با «تصمیم اراده» تلقی می‌کرده است. متکلمان و اصحاب مابعدالطبیعه مورد بحث قائل بودند که تصور فرد عامی از اختیار مبهم است و نیاز به توضیح و تصحیح دارد. بی‌شک لایب‌نیتس هم بر همین رأی بوده است. این که آیا تمایزی که او میان ضرورت مابعدالطبیعی و ضرورت اخلاقی قائل شده است برای ما کافی است که بتوانیم معنای غیرمبهمی به کلمهٔ «اختیار» بدهیم محل اختلاف است.

۶ـ پیشرفت و تاریخ

لایب نیتس، با این قول که عالم بهترین عالم ممکن است، نمی‌خواست به نحو ضمنی بگوید که عالم در هر آنِ مفروضی به حد اعلای کمال خود واصل شده است: عالم پیوسته در حال ارتقاء و تکامل است. هماهنگی در عالم «سبب می‌شود که همه چیز با روشهای طبیعی به مرتبهٔ فیض الهی ارتقا پیدا کند.»[۴۵] ظاهراً لایب نیتس از قول ارتقا به مرتبهٔ فیض الهی اعتلای برخی از نفوس حساسه بر طبق اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد به

۴۵. مونادولوژی، ۸۸؛ گرهارد، ۶، ۶۲۲؛ دانکن، ص ۲۳۱.

مرتبهٔ ارواح یا نفوس ناطقه را مدّ نظر داشته است. مرتبه‌ای که آنها را «صورت خود الوهیت»[۴۶] می‌سازد و موجب می‌شود که آنها بتوانند به نظام کلی عالم علم حاصل کنند و «به نوعی قرب به خداوند» نائل شود. اتحاد هماهنگ ارواح «مدینهٔ خداوند» را تشکیل می‌دهد، و آن «عالمی است اخلاقی در درون عالم طبیعت».[۴۷] خداوند به عنوان معمار دستگاه عالم و خداوند به عنوان سلطان مدینهٔ ارواح یکی است و این یگانگی در «هماهنگی میان قلمرو مادی طبیعت و قلمرو اخلاقی فیض الهی»[۴۸] ظهور یافته است. که لایب‌نیتس همچنانکه این امکان را که جوهر فرد خاصی، از طریق تحقق بخشیدن تدریجی به استعدادات خود به مدارج جواهر فرد ارتقا حاصل کند در مد نظر داشته است، همچنان نیز نظام جواهر فرد را در حال ارتقاء به یک حد آرمانی کمال تلقی می‌کرده است، این تکامل یا ارتقاء بی‌پایان است. او در بحث دربارهٔ آخرت خاطرنشان می‌کند که «بالاترین سعادت همراه با هر نوع مکاشفه و یا معرفتی از خداوند که باشد، هرگز کامل نتواند بود؛ زیرا، چون خداوند نامتناهی است، ذات او نمی‌تواند به تمامی بر ما معلوم باشد. بنابراین، سعادت ما هرگز عبارت از آن ابتهاج کاملی که در آن دیگر متعلّق خواهشی نباشد و ذهن ما راکُند،کند نیست و نباید باشد، بلکه سعادت ما در پیشرفتی دائم به سوی لذات جدید و کمالات جدید است».[۴۹] این نظریه پیشرفت و استکمال نفس بی‌وقفه در کانت نیز دیده می‌شود که متأثر از نظریهٔ مدینهٔ خداوند و هماهنگی بین دو قلمرو اخلاقی و قلمرو طبیعت به عنوان غایت تاریخ بوده است. این نظریات نمودار عنصر تاریخی در فلسفهٔ لایب نیتس است. او نه تنها بر حقایق لازمانی منطق و ریاضیات بلکه همچنین بر تحول و تکامل ذاتی پویا و مستمر جواهر فرد که مانند حلقه‌های یک زنجیر با یکدیگر هماهنگی و اتصال دارند تأکید می‌کند. وی سعی می‌کرد که دو طرف فلسفهٔ خویش را با تفسیر جواهر فرد خویش به عنوان موضوعهای منطقی ارتباط دهد؛ ولی این واقعیت باقی می‌ماند که به واسطهٔ جنبهٔ تاریخی فلسفهٔ خویش است و نه به واسطهٔ جنبهٔ منطقی و ریاضی آن که او گویی حدود عقل‌گرایانه عصر روشنگری را در هم می‌شکند. با وجود این جنبهٔ تاریخی تفکر او در عین حال تابع جنبهٔ ریاضی آن است. در

۴۶. *مونادولوژی*، ۸۳؛ گرهارد، ۶، ۶۲۱.

۴۷. *مونادولوژی*، ۸۶؛ گرهارد، ۶، ۶۲۲.

۴۸. *مونادوژی*، ۸۷؛ گرهارد، ۶، ۶۲۲.

۴۹. *مبادی طبیعت و فیض الهی*، ۱۸؛ گرهارد، ۶، ۶۰۶؛ دانکن، ص ۲۱۷.

عرصهٔ وجود هرگز هیچ چیز نوی پدید نمی‌آید: در اصل همه چیز قابل پیشگویی است: هر تکاملی شبیه به تحقق یک نظام منطق یا ریاضیات است. درست است که برای او اصل تناسب یا کمال حاکم بر تاریخ است، نه اصل تناقض، اما گرایش به اینکه اصل تناسب یا کمال را تابع اصل تناقض کنند همیشه وجود دارد.

نمایه

«ب»

«خ»

«ذ»

«ز»

«ق»

FREDERICK CHARLES COPLESTON

A HISTORY OF PHILOSOPHY

V O L U M E 4

دورهٔ نه‌جلدی *تاریخ فلسـفه*، به قلم چارلز کاپلستون، که به همت عده‌ای از مترجمان زبده به فارسی ترجمه شـده است، مجموعه‌ای را در دسـترس خوانندگان فارسی‌زبان قرار می‌دهد که تا حد زیادی می‌تواند آنان را از متن‌های دیگر بی‌نیاز سـازد، زیرا هدف نگارنده این بوده اسـت که سـیر تحول فلسـفه را از آغاز تا اواخر قرن بیسـتم با زبانی سـاده و روان برای خوانندهٔ تحصیل‌کردهٔ معمولی بیان کند.

DESCARTES TO LEIBNIZ

TRANSLATED INTO PERSIAN BY

G H O L A M R E Z A A'V A N I

جلد چهارم این مجموعه، که اینک در برابر خواننده قرار دارد، به شـرح فلسـفه‌هایی از زمان دکارت تـا زمـان لایب‌نیتس مربوط می‌شـود. برخـی از عنوان‌های مطرح‌شـده در این جلد بدیـن قرارند: دکارت؛ پاسکال؛ مالبرانش؛ اسپینوزا؛ لایب‌نیتس.

Elmi Farhangi Publishing company

T E H R A N 2 0 1 0

ISBN:978-964-445-707-4
ISBN:978-964-445-799-9

قیمت شومیز : ۸۰۰۰۰ریال
قیمت دوره گالینگور : ۱۰۵۰۰۰۰ریال
قیمت دوره شومیز :۸۸۰۰۰۰ ریال

9 789644 457999